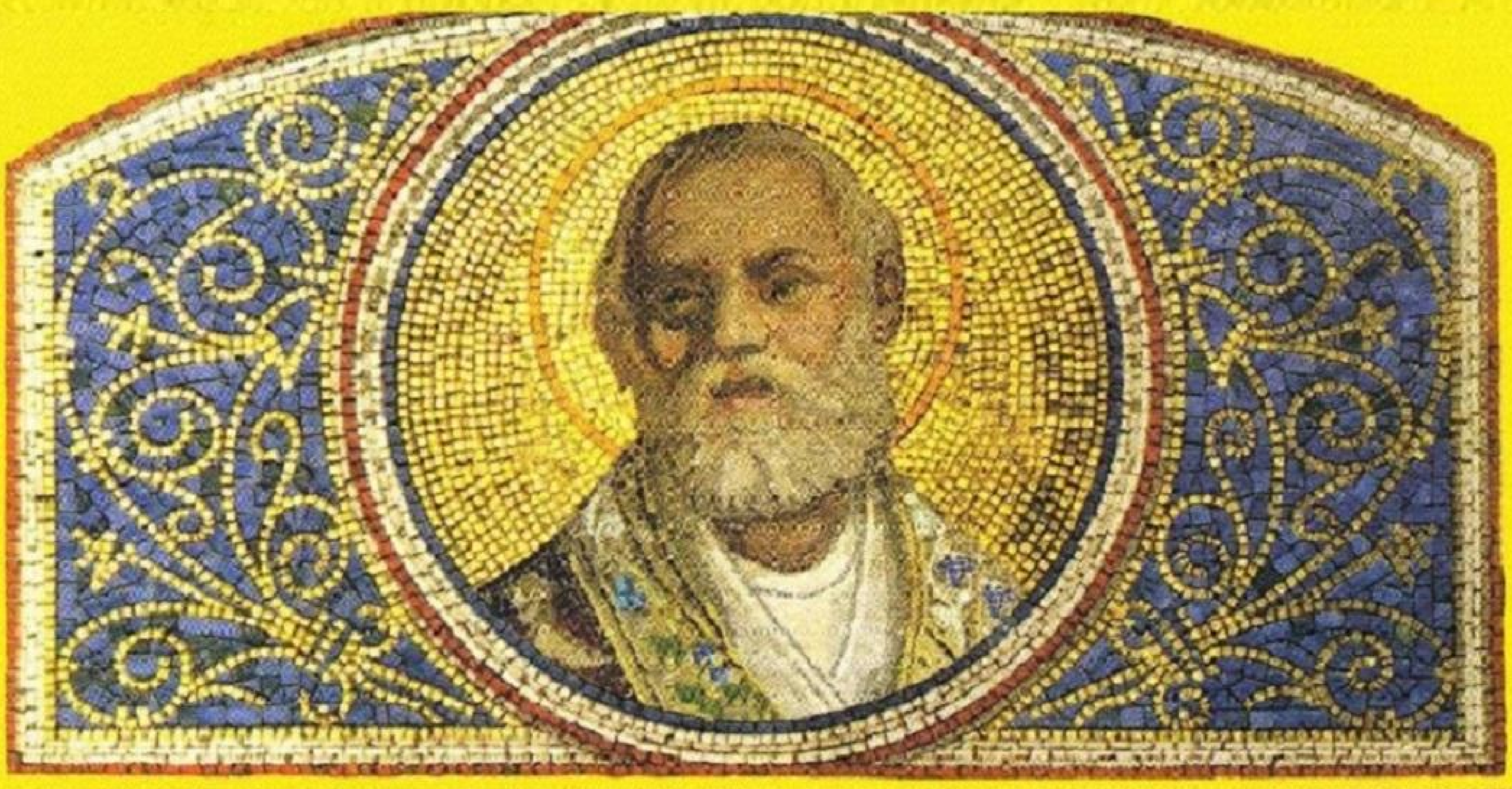


دربارهٔ عرفان مسیحی

مقالاتی در باب مراقبه، شهود، عمل و نظر و...

برنارد مک‌گین، آلن میچل، اندرو لاوت، شارلوت ردلر و...

ترجمهٔ محمد صبائی

کتاب حاضر راهنمای مطالعه و پژوهش در بعضی از مهم‌ترین موضوعات و مسائل عرفان مسیحی است. مقالات کتاب به قلم نویسندگان صاحب‌نظر و همراه با کتاب‌شناسی غنی نوشته شده و علاقمندان و پژوهندگان حوزهٔ عرفان مسیحی با مطالعهٔ آن‌ها هم اطلاعاتی کلی و معتبر در این خصوص کسب می‌کنند و هم با منابع زیاد برای مطالعه و تحقیق بیشتر آشنا می‌شوند

ISBN 600278396-2
9786002783967
Graphic Designer:M.Bakhshian

سرشناسه: صبائی، محمد، ۱۳۶۶ -
عنوان و نام پدیدآور: دربارهٔ عرفان مسیحی: مقالاتی از برنارد مک‌گین و دیگران/[گردآوری و] ترجمهٔ محمد صبائی.
مشخصات نشر: تهران: ققنوس، ۱۳۹۷.
مشخصات ظاهری: ۲۱۶ ص.
شابک: ۷-۳۹۶-۲۷۸-۶۰۰-۹۷۸
وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا
یادداشت: کتاب حاضر مجموعه‌ای از مقالات است که از منابع مختلف گردآوری و ترجمه شده است.
موضوع: عرفان مسیحی
موضوع: Mysticism -- Christianity
رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۶ ۴د۲ص/BV۵۰۷۵
رده‌بندی دیویی: ۲۴۸/۲۲
شمارهٔ کتاب‌شناسی ملی: ۴۹۷۷۷۱۷

دربارهٔ عرفان مسیحی

مقالاتی از برنارد مک‌گین
و دیگران

ترجمهٔ محمد صبائی

این کتاب ترجمهٔ منتخباتی است از:

The Wiley-Blackwell Companion
to Christian Mysticism
Julia A. Lamm
A John Wiley & Sons, Ltd, 2013
&
The Cambridge Companion
to Christian Mysticism
A. Hollywood and P. Z. Beckman
Cambridge University Press, 2012

انتشارات ققنوس
تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری،
شمارهٔ ۱۱۱، تلفن ۶۶ ۴۰ ۸۶ ۴۰

* * *

دربارهٔ عرفان مسیحی
مقالاتی از برنارد مک‌گین و دیگران
ترجمهٔ محمد صبائی

چاپ اول
۱۱۰۰ نسخه
۱۳۹۷
چاپ رسام

شابک: ۷ ـ ۳۹۶ ـ ۲۷۸ ـ ۶۰۰ ـ ۹۷۸
ISBN: 978 - 600 - 278 - 396 - 7
www.qoqnoos.ir
Printed in Iran
۱۵۰۰۰ تومان

تقدیم به پدر و مادرم
برای ستایش جان امیدوار و صبورشان

فهرست

اختصارات

C.O. *Iohannis Calvini opera quae supersunt omnia*
LW *Luther's Works*
PL *Patrologia Latina*
1QS *Manual of Discipline* (Cave 1/Qumran/ 'Serekh'='rule)
WA *Weimar Edition of Luther's Works / Weimar Ausgabe*

مقدمهٔ مترجم

هدف از گردآوری و ترجمهٔ مجموعه مقالات حاضر، فراهم آوردن کتابی است که دانشجویان، پژوهشگران و علاقه‌مندانِ حوزهٔ عرفان مسیحی بتوانند از آن به منزلهٔ راهنمای مطالعاتی استفاده کنند. برای این منظور، دو کتاب راهنمای معتبر انتخاب شد که مشخصات آن‌ها چنین است:

The Cambridge Companion to Christian Mysticism, Edited by Amy Hollywood and Patricia Z. Beckman, Cambridge University Press, 2012.

The Willey-Blackwell Companion to Christian Mysticism, First Edition, Edited by Julia A. Lamm, A John Wiley & Sons, Ltd, 2013.

این دو کتاب بخش‌های موضوعیِ مختلفی دارند و در هر بخشْ مقالات متعددی مرتبط با موضوعِ آن بخش آمده است. از آن میان، دو بخش را انتخاب کردیم که طبعاً از حیثِ موضوعِ فرعیِ مقالات مجزایند، اما در موضوعِ کلّی و هدفْ وحدت دارند و مکَمل هم محسوب می‌شوند.

همان‌طور که در ابتدای سخن گفته شد، هدف ما فراهم ساختنِ کتابِ راهنما برای مطالعهٔ عرفان مسیحی بود؛ یعنی کتابی که هم پژوهشگران و هم خوانندگانِ علاقه‌مند به حوزهٔ عرفان مسیحی با مطالعهٔ آن بتوانند در

مورد بعضی از مهم‌ترین اصولِ عرفانِ مسیحی و مسائل بحث‌برانگیزِ آن اطلاعاتی کلّی و معتبر حاصل کنند و سررشته‌ای برای مطالعهٔ بیشتر به دست آورند. در انتخاب دو بخشِ حاضر، اولویّت و اهمیّت را به اصول و مفاهیم پایه‌ای و اولیهٔ عرفان مسیحی و مسائل بحث‌برانگیز این حوزه دادیم. از انتخاب بخش‌های مربوط به تاریخِ عرفانِ مسیحی، معرّفیِ عارفان و طریقه‌های عرفانی، یا ارتباط عرفان مسیحی با حوزه‌هایی چون فلسفه، علومِ اجتماعی، زیبایی‌شناسی و موضوعاتی مثل جنسیّت و مرجعیّت چشم‌پوشی کردیم. بدیهی است که این چشم‌پوشی به معنای بی‌اهمیت بودن آن موضوعات نیست، بلکه از این روست که باور داریم برای خواننده‌ای که در حوزهٔ عرفان مسیحی گام‌های اولیه و مراحل نخستین را می‌پیماید، آشنایی اجمالی با بعضی از مقدمات و ارکان این حوزه مقدم بر آشنایی اوست با این‌که رابطهٔ عرفان مسیحی با مثلاً فلسفهٔ نوافلاطونی یا زیبایی‌شناسی چگونه است. معقول و مقبول آن است که معرّفیِ آثار بزرگ و آرای اندیشمندانِ دوران‌سازِ حوزه‌ای از دانش، پی‌آیندِ معرّفی و فهمِ مبانی و اصول آن حوزه باشد. با در نظر داشتنِ این ضرورت و با آگاهی از فضای نه‌چندان غنی پژوهش و ترجمه در حوزهٔ عرفان مسیحی، در بخشِ اوّلِ این مجموعه کوشیدیم گام کوچکی در این مسیر برداریم و، ضمن مقالاتی کوتاه و مفید، بعضی از مهم‌ترین اصولِ عرفان مسیحی، همچون اتّحاد عرفانی و شهود، را معرفی کنیم. مقالات این بخش به قلمِ افرادی نوشته شده‌اند که در آن حوزه صاحب‌نظر و صاحب اثر هستند. خواننده با مطالعهٔ هر مقاله اطلاعاتی کلّی دربارهٔ موضوع مقاله به دست می‌آورد و از مهم‌ترین آرا، آثار، و جریانات مربوط به آن نیز آگاه می‌شود.

در بخش دوم، مقالاتی دربارهٔ دو مسئلهٔ بحث‌انگیزِ عرفان مسیحی آمده است. یکی از این مقالات، درون‌نگرانه به مسئله‌ای درون ساختار و

حوزهٔ دین و عرفان مسیحی می‌پردازد، و مقالهٔ دیگر، برون‌نگرانه امکان‌پذیریِ مقایسهٔ عرفانِ مسیحی با نظام‌های عرفانیِ دیگر را بررسی می‌کند. این بخش مکمّلِ بخشِ اوّل به حساب می‌آید، زیرا برای علاقه‌مندان و پژوهندگان حوزهٔ عرفان مسیحی فقط این کافی نیست که بدانند عارفان مسیحی راجع به نظام عرفانی‌ای که بدان تعلّق دارند چه می‌گویند، یا اصول و طریقه‌های مختلفِ عرفانِ مسیحی کدام‌اند، بلکه افزون بر آن باید بدانند که درونِ ساختارِ عرفانِ مسیحی چه تعارضات و معضلاتی وجود دارد، نظرات مختلف در این موارد چیست و راه‌حل‌ها کدام است؛ همچنین باید بدانند وجوه اشتراک و افتراق عرفان مسیحی و عرفان ادیان دیگر چیست. در این صورت و با کسب این اطلاعات تکمیلی است که فردِ معتقد و فردِ پژوهنده، هم در دایرهٔ عقیده و پژوهش خویش ثابت‌قدم می‌شود، و هم نسبت به بیرونِ این دایره چشم بینا و گوش شنوا می‌یابد. چنین آگاهی‌ای است که فهم را افزون، عمیق و گشوده می‌کند و باعث می‌شود که معتقدان و پژوهندگانِ ادیان به دور از ردیه‌نویسی و دفاعیه‌پردازی، باب گفتگو را باز کنند و با هم تعامل داشته باشند.

مقالهٔ نخستِ بخشِ دوم به این مسئلهٔ مهم می‌پردازد که آیا می‌توان در اندیشهٔ مارتین لوتر و ژان کالون رد و نشانی از عرفان یافت؟ اهمیّتِ این مقاله و بلکه این مسئله در آن است که بنا بر تصور غالب، اندیشهٔ پروتستانی با عرفان سازگاری ندارد. برای نمونه می‌توان به دیدگاه اِولین آندرهیل در کتاب عارفان مسیحی اشاره کرد؛ وی در این کتاب، هرچند سنگ‌بنای الهیات لوتر را تبعیت عرفانی از خدا می‌داند، چنین اضافه می‌کند:

> عرفان هیچ‌گاه به طور واقعی در جریان زندگی مسیحیان پروتستان ــ مگر به صورتی کمرنگ در پیروان کالون ــ راه نیافت.[۱]

---

۱. اولین آندرهیل، عارفان مسیحی، ترجمهٔ حمید محمودیان، احمدرضا مؤیدی (قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۲)، ص ۲۸۰.

او در بیان علت این موضوع به این موارد اشاره می‌کند: «فقدان سنّتی تقویت‌کننده، ناآرامی دینی، دشمنی نسبت به دین ظاهری، و ایجاد تقابلی نادرست میان تجربهٔ شخصی از خدا و اشکال بیرونی دین.»[1]

نویسندهٔ مقاله ضمن توضیحِ محل اختلاف، با ارائهٔ تعریفی از مفهومِ عرفان و تحلیلِ بُن‌مایه‌هایی چون اتحاد با مسیح، لطف و آمرزیدگی نشان می‌دهد که لوتر و کالون گرچه تصورشان از عرفان با تصور عارفان کاتولیک فرق داشت، مطلقِ عرفان را انکار نکردند.[2] بدین ترتیب، خوانندهٔ این مقاله ضمن اطّلاع از بُن‌مایه‌های عرفانیِ نظرات لوتر و کالون، سررشته‌هایی خواهد یافت برای پژوهش در باب موضوعی که کمتر بدان پرداخته شده است.

مقالهٔ دوم راهنمایی است برای پژوهشگرانی که به کار تطبیقی در حوزهٔ عرفان مسیحی علاقه دارند یا بدان می‌پردازند، تا دریابند که آیا پژوهش تطبیقی اصلاً و اساساً امکان‌پذیر است یا نیست و چرا. نویسنده دیدگاه‌های طرفدارانِ امکان و عدمِ‌امکانِ مطالعهٔ تطبیقی را معرفی و بررسی می‌کند و به پژوهشگر عرفان تطبیقی امکان می‌دهد تا در پایان با داشتنِ تصویری روشن و دیدی کلّی از جوانب این حوزه بدان بپردازد.

ناگفته پیداست که مجموعه مقالات حاضر، چه در بخش اول و چه در بخش دوم، فقط تعدادی و نه همهٔ موضوعات مهم را در بر دارد، زیرا که خود صرفاً بر بنیانِ انتخاب از مقالاتِ دو کتاب شکل گرفته است و نیز از آن حیث که پرداختن به همهٔ اصول و موضوعاتِ مهم عرفان مسیحی، کارِ یک یا دو کتاب نیست. اگر مقاله‌ای از این کتاب بتواند

۱. همان، صص ۲۸۰_۲۸۱.

۲. علاقه‌مندان به این موضوع می‌توانند برای اطلاع بیشتر به این اثر نیز نگاه کنند: وُلفارت پانن‌برگ، «سهم لوتر در عرفان مسیحی»، ترجمهٔ محمد صبائی، عرفان ایران، فروردین ۱۳۹۶، شمارهٔ ۴۲.

راهنمای پژوهشگری و یا الهام‌بخشِ پژوهشی شود، کتاب به هدف خود رسیده است.

خدا را از برای آن‌که توفیق داد تا به انجام این خدمت ناچیز بپردازم، حمد و سپاس می‌گویم. استاد ارجمندم سرکار خانم دکتر فاطمه لاجوردی هم درگره‌گشایی از بعضی جمله‌ها یاری‌ام کردند و هم در کارِ ترجمه حامی و مشوقِ من بودند؛ از ایشان سپاسگزارم. همچنین از دوست خوبم جناب آقای یاسر میردامادی تشکر می‌کنم که از سَرِ لطف بخش‌هایی از ترجمه را خواندند و اشتباهاتی را تصحیح کردند.

محمد صبائی

زمستان ۱۳۹۵

بخش اول

عرفان در عهد جدید[1]

آلن سی. میچِل

واژهٔ عرفان در هیچ‌یک از ۲۷ کتاب عهد جدید نیامده است. بنابراین، شاید عجیب به نظر برسد که در کتاب راهنمایی برای مطالعهٔ عرفان مسیحی، مقاله‌ای با عنوان عرفان در عهد جدید گنجانده شود. در عین حال، دانش‌پژوهان دربارهٔ «عرفان» در عهد جدید یا «مضامین عرفانی» نزد نویسندگان عهد جدید مطالبی نوشته‌اند. این دانش‌پژوهان نمی‌خواهند از وجودِ فهمِ کاملاً پیشرفته‌ای از عرفان، آن‌چنان که نزد نویسندگان متأخر مسیحی می‌بینیم، سخن بگویند، بلکه تا حدودی دربارهٔ شیوه‌هایی تحقیق می‌کنند که نویسندگان عهد جدید بر اساس آن‌ها وصول به خدا، یا چگونگی اتحاد با خدا و مسیح در حیات مسیحیان اولیه را توصیف می‌کنند. در نتیجه، بهتر آن است که به جای مطالعهٔ جداگانهٔ بن‌مایه‌های عرفان تمام‌عیار در عهد جدید، شیوه‌هایی را بررسی کنیم که بر اساس آن‌ها کتاب‌های عهد جدید، گاه با به‌کارگیری واژگان مربوط به مکاشفه و شهود و در بیشتر مواقع با پرداختن به چگونگی حصول

---

1. Mysticism in the New Testament, Alan C. Mitchell, in *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism,* First Edition, Edited by Julia A. Lamm, Blackwell, 2013.

تجربه‌ای زنده از خدا از طریق ایمان، وجودِ نوعی آگاهی محسوس و مشهود از خدا را اثبات می‌کنند. تا این اواخر، به این قبیل تجربه‌های دینی در مقامِ «تجربهٔ دینی» به‌خودیِ‌خود (per se) کم‌توجهی شده است. با وجود این، به‌تازگی دانش‌پژوهان عهد جدید دربارهٔ مطالعهٔ جداگانه و بررسی تجربه‌هایِ دینیِ مسیحیانِ اولیه و چگونگی ثبت آن‌ها در کتاب‌های مورد توافق عهد جدید بیشتر سخن می‌گویند و اظهارنظر می‌کنند. [در این میان] به طور خاص، لوک تیمتی جانسن[1] تعریفی از تجربهٔ دینی ارائه داده است که از اثری از یواخیم واخ[2] (Wach 1958, 27–58) اقتباس شده و برای ارزیابی آنچه می‌تواند مؤلفهٔ این پدیده در میان مسیحیان اولیه باشد بسیار سودمند است: تجربهٔ دینی پاسخی است به آنچه اصل غایی دانسته می‌شود، چیزی است که تمام وجود شخص را در بر می‌گیرد، با شدت و حدت خاصی مشخص می‌شود، و در عمل نیز بروز و ظهور می‌یابد (Johnson 1998, 60). پژوهش حاضر به این تعریف از تجربهٔ دینی تکیه دارد، اما بر انواع خاصی از تجربه‌های دینی تمرکز می‌کند ـ یعنی، تجربه‌هایی که به حصول وصال الهی و رسیدن به اتحاد با خدا و مسیح مربوط هستند.

در این مقاله ابتدا تجربهٔ دینی نزد قدیمی‌ترین نویسندهٔ عهد جدید، یعنی پولس طرسوسی، را بررسی می‌کنیم. پولس با کمک گرفتن از ریشه‌های یهودیِ خود از تجربهٔ دینی‌اش با زبانِ ادبیاتِ مکاشفه‌ایِ یهودی زادگاهش سخن گفت، یعنی با زبان آثاری که در آن‌ها مکاشفات و اسفار آسمانی عموماً طریقهٔ رسیدن به وصال الهی و راهی برای شناخت ساحت آسمانی بود. رویارویی با مسیحِ ازگوربرخاسته در راه دمشق در قلب تجربهٔ دینی پولس جای دارد. توصیف او از آن مکاشفه (اول کرنتیان

---

1. Luke Timothy Johnson 2. Joachim Wach

۱:۹، ۱۵:۸؛ گالاتیان ۱:۱۵–۱۶؛ بسنجید با دوم کرنتیان ۴:۶) فاقد طول و تفصیل روایت لوقا از این تجربه در کتاب اعمال رسولان است (۹:۱–۱۹، ۲۲:۶–۱۵، ۲۶:۱۲–۱۷)، اما در تأثیر این تجربهٔ مجذوب‌کننده بر خودِ پولس جای هیچ شکّی نیست. کلّ زندگی او با تجربهٔ مسیح دگرگون شد، یعنی با تجربه‌ای که زمینه‌سازِ تجربه‌هایِ دینی متعاقبی شد که فهم او را از چیستی و چگونگی زیستن او در مسیح و مسیح در او شکل داد. از بررسی آثار پولس نمی‌توانیم بفهمیم که آیا او خود را عارف می‌دانسته یا نه، اما به نظر می‌رسد روش توصیف او از تجربهٔ دینی‌اش مقدم بر توصیف‌های مکاشفه‌ها و تجربه‌های مشابهی است که در میان نمایندگان متأخر سنت عرفانی مسیحی می‌بینیم.

در بخش دوم مقاله به انجیل یوحنا می‌پردازیم و این مسئله را بررسی می‌کنیم که چگونه درون‌بودِ متقابلِ[1] امر الهی در خدا، عیسی، و مؤمن نشان‌دهندهٔ درونماندگاری الهی[2] درون مسیحیان یوحنایی و اجتماعاتی است که تأسیس کردند. عرفان درونماندگار یوحنا از معادشناسی تحقق‌یافته‌ای[3] نشئت گرفته که بر انجیل او حاکم است. وحدت خدا و

---

1. mutual indwelling 2. divine immanence

۳. با تکیه بر دیدگاه رودُلف بولتمان، معنای معادشناسی تحقق‌یافته نزد یوحنا را خلاصه‌وار می‌توان چنین دانست که از دید یوحنا معاد رخدادی نیست که در آینده‌ای دور و نامعلوم واقع شود؛ بلکه با ظهور عیسی و دعوت او از مردم برای قبول ایمان معاد به وقوع پیوسته است. در این موقعیت، ایمان‌آورندگان به او از مرگ به حیات فرامی‌گذرند و صاحب حیات ابدی می‌شوند. ـ م. [برای آگاهی بیشتر از دیدگاه بولتمان دربارهٔ معادشناسی تحقق‌یافته و اسطوره‌زدایی‌شدهٔ یوحنا برای مثال بنگرید به این آثار بولتمان:

"New Testament and Mythology", in *New Testament and Mythology and other Basic Writings*, trans. S. M. Ogden, 1984, p. 19

و نیز

"The Eschatology of the Gospel of John", in *Faith and Understanding* I, trans. by Louise Pettibone Smith, 1966, pp. 165–184.]

عیسی الگویی برای وحدت مسیحیان یوحنایی بود که امر الهی را در عالم مادی، حتی در بحبوبهٔ تقابلش با عیسی و خدا، تجربه می‌کردند. محبت آنان به همدیگر نمودی بود که درونماندگاری الهی را که در آن سهیم بودند بازمی‌نمود، زیرا این محبت از محبتی نشئت می‌گرفت که بین پدر و پسر مشترک است. از نظر مسیحیان یوحنایی، درونماندگاری الهی هم‌سنخِ تجربهٔ پولسیِ بودن در مسیح است.

در پایانْ رساله به عبرانیان را بررسی می‌کنیم، موعظهٔ مسیحیِ قدیمی‌ای که در ویژگی‌های سنت‌های عرفانی متأخر یهودی سهیم است اما آن‌ها را برای هدفی متفاوت اقتباس می‌کند ـ یعنی برای متحد کردن خوانندگانش با امر الهی. رساله به عبرانیان عرفانی مبتنی بر پایداری را توصیه می‌کند، که جریان استعلای زمان حال را تسهیل می‌کند، تا مخاطبانش بتوانند با امید به آینده‌ای زندگی کنند که همواره در فکر و ذهن آن‌ها حاضر است. عرفان رساله به عبرانیان بیش از توصیه به شهودهای جذبه‌ای یا اسفار آسمانی بر زیستن در عالم مادی تأکید می‌کند چنان‌که گویی فرد پیش‌تر از مواهب مَقدِس آسمانی[1] متمتع گشته است. جماعت عبرانیان با حیات مؤمنانه، یا «پایبند ماندن»، و از طریق متحد کردن خویش با خدا در دعا و عبادت به اتحاد با امر الهی نایل آمدند.

مجال آن را نداریم تا به بررسی تمامی متن‌های عهد جدید بپردازیم که با تجربه‌های مرتبط با سنت‌های عرفانی متأخر قرابت دارند. بنابراین، این مقاله بر رسالات پولس، انجیل یوحنا، و رساله به عبرانیان تمرکز می‌کند زیرا هر کدام از این‌ها، به روش خاص خود، به وصال الهی و اتحاد با خدا و مسیح می‌پردازند، یعنی به مضامینی که تبدیل به بن‌مایه‌های مهم سنت عرفانی مسیحی شدند. اگرچه این آثار از نظر گونهٔ ادبی با هم فرق

---

1. heavenly sanctuary

دارند، تجربه‌هایی دینی را برای خوانندگانشان توصیف و به آن‌ها توصیه می‌کنند که بعضی ویژگی‌های مشترک مربوط به سهیم شدن در حیات الهی یا دست یافتن به آن از طریق ایمان در آن‌ها به چشم می‌خورد. این تجربه از نظر پولس عبارت است از زیستن در مسیح و همانندی با او. از نظر یوحنا، این تجربه عبارت است از درون‌بودی متقابل خدا و مسیح با مؤمن. از منظر نویسندهٔ رساله به عبرانیان نیز این تجربه زیستن در محضر خدا و همزمان سلوک به سوی اوست.

اگرچه این مقاله بر مقایسه‌هایی متمرکز است که بعضی دانش‌پژوهان میان متون پولس، انجیل یوحنا، رساله به عبرانیان و بن‌مایه‌های سنت‌های بالندهٔ عرفان یهودی انجام داده‌اند، باید خاطرنشان ساخت که گروهی دیگر از دانش‌پژوهان این زمینهٔ مقایسه را وسیع کردند تا همچنین شامل شباهت‌هایی بشود که میان آن متون و آثار یونانی-رومی یافته‌اند. متأسفانه، چنین مقایسه‌های پرباری را نمی‌توان در مقاله‌ای با این حد و اندازه به بحث و بررسی گذاشت. خوانندهٔ علاقه‌مند برای مطالعهٔ بیشتر باید به آثار آن‌ها مراجعه کند (بنگرید به Tabor; Wallace; Windisch).

مکاشفه و تجربهٔ دینی نزد پولس

پولس طرسوسی احتمالاً اندکی پیش یا پس از خود عیسی به دنیا آمد. او یهودی‌ای فریسی اهل طرسوس در کیلیکیه[1] (اعمال رسولان ۲۲:۳) بود که، در ابتدا، با پیروان عیسی مخالفت می‌کرد، اما به دنبالِ از سرگذراندنِ تجربهٔ دینیِ ژرفی حینِ سفر به دمشق به آن‌ها پیوست. او باور داشت عیسی مسیح بر او مکشوف گشته و مأمور شده است تا انجیل را در میان غیریهودیان موعظه کند. با نظر به چنین هدفی بود که در سرزمین‌های

1. Cilicia

مدیترانه‌ای کلیساهایی تأسیس کرد و از طریق نامه‌هایی که قدیمی‌ترین آثارِ متعلق به عهد جدید هستند با آن‌ها ارتباط برقرار کرد.

پولس برای توصیف تجربه‌های دینی خویش از فعلِ «مکشوف کردن» (apokalyptein: گالاتیان ۱:۱۶) یا اسم «مکاشفه» (apokalypsis: گالاتیان ۱:۱۲؛ دوم کرنتیان ۱۲:۷) استفاده می‌کند. استفاده از این دو تعبیر دال بر آن است که آنچه او تجربه کرد، چیزی بیرون از وجودش بود، نه چیزی که خود آن را ایجاد کرده باشد. اهمیت مکاشفه یا تجربه‌ای که نسبت به شخص دریافت‌کننده‌اش بیرونی باشد، یعنی ساختهٔ خودِ شخص نباشد، در آن است که ویژگیِ معیارِ[1] توصیف‌ها و تعریف‌های تجربهٔ دینی دانسته می‌شود (Johnson 1998, 61). آنچه باعث می‌شود تجربهٔ این مکاشفه‌های پولس هم‌سنخِ دیدارهای[2] عرفانی باشد نیز این واقعیت است که او آن‌ها را درونی کرد. با وجود این، باید خاطرنشان ساخت که در مورد کاربرد اصطلاح «عرفان» برای تجربه‌های دینی پولس توافق فراگیر وجود ندارد (Sanders 1977, 433–435).

آغازگاهِ بررسی تجربهٔ دینیِ پولس، گزارش خود اوست از آنچه در راه دمشق بر او رخ داد. ترجمهٔ رایج باب اول آیه‌های پانزده و شانزده گالاتیان چنین است: «لیک چون او که مرا از بطن مادر کنار نهاد و با فیض خویش بخواند، نکو دید که پسر خود را بر من مکشوف سازد تا او را در میان غیریهودیان بشارت دهم، با هیچ انسانی سخن نگفتم.»[3] با وجود این، عین عبارت پولس چنین است که خدا «نکو دید تا پسر خود را در من (en emoi)

---

1. standard feature 2. encounter

۳. ترجمهٔ جمله‌ها یا تعبیرهای عهد جدید که در سرتاسر کتاب حاضر آمده از این اثر برگرفته شده: عهد جدید، ترجمهٔ پیروز سیار (تهران: نی، ۱۳۸۷). لازم به ذکر است که در بعضی موارد همچون جملهٔ بالا به حسب ضرورت تغییرات اندکی در ترجمهٔ آیات داده شده است. ــم.

مکشوف سازد». این ترجمه در قیاس با ترجمهٔ «بر من»، که بیشتر ویژگی نوعی گواهی شناختاری دارد تا سهیم شدن، از درآمیختگی کامل‌ترِ سوژهٔ بشری با مکاشفه حکایت دارد. بعضی صاحب‌نظران درونی کردن مکاشفه را خصوصیتی دانسته‌اند که باعث می‌شود تجربه تعریف «دینی» پیدا کند (Engberg-Pederson 2008, 151–152). وقتی سوژه تجربه را درونی می‌کند، آن تجربه واجد ویژگی شدت و حدتی می‌شود که دگرگون‌کننده است، و قدرت می‌یابد تا مسیر زندگیِ فرد را عوض کند. چنین قضیه‌ای را نزد پولس پس از تجربهٔ مسیر دمشق می‌بینیم، که نتیجه‌اش تغییری شگرف از آزارِ مسیحیان به مسیحی شدن با هدف موعظهٔ انجیل به غیریهودیان بود. تحولِ ایجادشده از طریق تجربهٔ دینی در اعمال او بازنمود یافته است (Johnson 1998, 60–67). بنابراین، تجربهٔ دینی پولس، که مکاشفهٔ الهی عیسی مسیح در او توصیف شده، تحولی است که «نوگروی» یا «دعوت» به پیروی از مسیح ترجمه می‌شود.

شدت و حدت مکاشفهٔ مسیر دمشق شاید برای پولس زودگذر بود، اما به نظر می‌رسد ویژگی پاینده‌ای نیز داشت که رابطهٔ او با مسیح را شکل داد، همان مسیحی که خدا وی را در او مکشوف کرده بود. تجربهٔ دینیِ مسیرِ دمشق پس از متحول کردنِ زندگی پولس موجب فهم تازه‌ای شد. پولس فهمید که به فرد دیگری تبدیل شده است. بدین ترتیب توانست در رساله به گالاتیان باب دوم آیه‌های نوزده و بیست چنین بنویسد: «با مسیح مصلوب شدم؛ و دیگر من نیستم که می‌زیم، بلکه مسیح است که در من می‌زید. زندگی کنونی خویش را در جسم، در ایمان به پسر خدا سپری می‌کنم که مرا دوست داشت و خویشتن را از برای من تسلیم کرد» (تأکید از نگارنده است). برای پولس مصلوب شدن با مسیح [مساوی با] از سر گذراندنِ تحولی است از حیات جسمانی به حیات روحانی که در آن ایمان به عیسی مسیح عامل سازنده‌ای به حساب می‌آید که نشان‌دهندهٔ تغییر

است (بنگرید به رومیان ۹:۸). پولس تأثیرِ عملیِ مصلوب شدن با مسیح را در رساله به گالاتیان باب پنجم آیهٔ ۲۴ شرح می‌دهد: «باری، آنان که از آنِ مسیحْ عیسی هستند، جسم را با هواها و شهوات آن مصلوب کرده‌اند.» پولس در رساله به رومیان باب ششم آیهٔ شش، با اشاره به غسل تعمید، می‌نویسد: «این را فهم کنیم که انسان کهنهٔ ما با او مصلوب گشت تا این پیکر گناه ساقط گردد، از آن روی که بندگی گناه را فروگذاریم» (بسنجید با گالاتیان ۱۴:۶). او همین مرگ انسان کهنهٔ خود را که در نتیجهٔ دیدار با مسیح ازگوربرخاسته رخ داد و او را به انسان جدیدی متحول کرد، در رسالهٔ دوم به کرنتیان باب پنجم آیهٔ هفده به خلقت جدید تشبیه می‌کند: «پس اگر کسی در مسیح است، آفرینشی جدید است: تمامِ چیزهای کهنه از بین رفت؛ بنگرید، همه‌چیز نو شده است!» افزون بر این، این تحوّل در نهایت از مرگ جسم مصون خواهد ماند، زیرا که واقعیت جسمانی در رستاخیز مردگان تبدیل به واقعیتی روحانی شده است (اول کرنتیان ۴۲:۱۵ـ۴۹). این تحول از مرگ به حیات، که قلبِ «عرفانِ مسیح‌محورِ» پولس را می‌سازد، کلید فهم تجربهٔ دینی پولس در تمامِ ابعاد آن است (Schweitzer 1931, 3).

با این حال، بُعدِ دیگرِ تحولی که معلولِ تجربهٔ دینیِ پولس در مسیر دمشق بود، همانندی[1] او با مسیح است که مشخّصهٔ حیات جدید او به حساب می‌آید. پولس در هیچ‌جا مثلِ رساله به فیلیپیان باب سومِ آیه‌های هفت تا ده با قدرت و قوّت دربارهٔ این همانندی سخن نگفته است؛ در آن‌جا می‌گوید که زندگی گذشته‌اش در مقایسه با ارزش عالی شناختش از عیسی مسیح زیان است. او می‌کوشد به جای آن زیان، مسیح را به دست آوَرَد و در او یافته شود (فیلیپیان ۸:۳ـ۹). انفعالی که در تعبیر پولس از این

1. conformity

همانندی دیده می‌شود مؤید آن است که این تجربه نیز، مثل مکاشفهٔ مسیح در او، مخلوق خودِ پولس نیست بلکه از بیرون وجودش به او دست داده است. در عین حال، بیان مکان‌مند[1] این همانندی نیز وحدتی را به یاد می‌آورد که پولس احساس می‌کرد با مسیح دارد، وحدتی که بیان درونی کردن[2] را، چنان‌که در توصیف او از تجربه‌اش در مسیر دمشق می‌بینیم، بازتاب می‌دهد. خدا مسیح را در او مکشوف کرد، و آن‌گاه پولس چیزی جز این نخواست که در مسیح یافته شود (Engberg-Pederson 2008, 154). او به بیان این مطلب پرداخت که این‌گونه بودن در مسیح فقط به معنای شناختن مسیح نیست، بلکه شناخت قدرت رستاخیز او، سهیم شدن در رنج‌هایش، و همانند او شدن در مرگش نیز هست (فیلیپیان ۳:۱۰). پولس تمام این موارد را غایت خویش می‌داند: به دست آوردن مسیح همان‌طور که مسیح او را به دست آورد (فیلیپیان ۳:۱۲)، اما نظر به آنچه او در این مورد گفته است که چگونه با مسیح مصلوب گشته و چگونه اینک مسیح در او می‌زید (گالاتیان ۲:۱۹ـ۲۰) می‌فهمیم که او قبلاً در جزئی از وجود خویش با مسیح متحد شده بود. آنچه می‌ماند، همان‌طور که در رساله به فیلیپیان می‌گوید، تجربهٔ رستاخیز مسیح است (فیلیپیان ۳:۱۱). اگر زیستن در اتحاد با مسیح جزئی از تجربهٔ هرروزهٔ پولس نبود، او نمی‌بایست چنین نسبت به ادعای کرنتیان مبنی بر این‌که مسیح از طریق او سخن نگفته، دغدغهٔ خاطر داشته باشد (دوم کرنتیان ۱۳:۳). این انتقاد قلب دعوی پولس را که چون حقیقت مسیح در اوست پس انجیل را به درستی موعظه می‌کند زیر سؤال می‌برد (دوم کرنتیان ۱۱:۱۰؛ رومیان ۹:۱). کارکرد این نوع قاعدهٔ سوگند[3] آن بود که هم بر مضمون خود انجیل شهادت می‌داد،

---

1. spatial language	2. language of internalization

۳. منظور از قاعدهٔ سوگند احتمالاً روال و رویهٔ پولس است که بنا به آن سوگند می‌خورد که حقیقت مسیح در اوست و بنابراین هم در گواهی و شهادت خویش به انجیل و هم در موعظهٔ آن برای دیگران برحق و صادق است. ـ م.

هم بر این واقعیت که پولس آن را با صداقت تمام موعظه کرده است، یعنی همان‌طور که فقط فرد متحد با مسیح می‌تواند موعظه کند (Furnish 1984, 493; Fitzmyer 1992, 543). اتحاد او با مسیح دلیل اعتبار آن چیزی است که دربارهٔ مسیح موعظه می‌کند. این اتحاد پولس را قادر ساخت تا در جای دیگری بگوید «لیک ما اندیشهٔ مسیح را داریم» (اول کرنتیان ۲:۱۶).

تجربه‌ای که پولس در دوم کرنتیان باب دوازده آیه‌های یک تا ده توصیف می‌کند، شباهت زیادی به عرفان شهودی دارد. اکراه او از صحبت دربارهٔ این تجربه باعث می‌شود نتوانیم بفهمیم که او دقیقاً چه نوع تجربه‌ای داشته است. اگر مخالفان او بر مبنای شهودها و مکاشفه‌ها مدعی مرجعیت هستند، او نیز می‌تواند چنین ادعایی بکند، هرچند در عین حال ارزش چنین پدیده‌ای را نادیده می‌گیرد. همان‌طور که پولس می‌گوید، او می‌توانست به ضعف‌های خویش بسیار فخر کند (دوم کرنتیان ۱۲:۵)، اما احساس کرد برای دفاع از خود در این قضیه ضروری است که به سراغ موضوع شهود و مکاشفه برود (Meeks 1983, 72; Lincoln 1979, 207–209). افزون بر این، پولس به‌صراحت خود را صاحب شهود و مکاشفه معرفی نکرده است، فقط ادعا دارد «مردی در مسیح» را می‌شناسد. به‌رغم این واقعیت که برخی مدعی‌اند پولس راجع به شخص دیگری سخن می‌گوید که حتی ممکن است از مخالفانش باشد (Betz 1972, 84–96)، اجماع دانش‌پژوهان عهد جدید بر آن است که او در حقیقت از تجربهٔ شهودی خودش سخن می‌گوید. دو نشانه در متن وجود دارد که دال بر آن‌اند که این تجربه از آنِ پولس است. اول، در شناسایی «مردی در مسیح» (آیهٔ ۲) اشاره‌های مکرر پولس به خودش به منزلهٔ کسی که در مسیح است به یاد می‌آید. دوم، او می‌گوید «خاری در جسم» (آیهٔ ۷) دارد تا نگذارد از شهودها و مکاشفه‌هایی که تجربه کرده است بیش از حد «به وجد آید». در حقیقت، پولس در آیات پنج و شش

می‌گوید به شهودها و مکاشفه‌ها به منزلهٔ اموری متعلق به خود فخر نخواهد کرد، زیرا ترجیح می‌دهد فقط به ضعف‌هایش فخر کند. او در ادامه می‌گوید اگر می‌خواست به شهودها و مکاشفه‌ها فخر کند، نابخرد نبود چون حق می‌گفت. تنها راهی که پولس بر مبنای آن توانست درستیِ دعویِ شهودها و مکاشفه‌ها را اثبات کند آن بود که خودش آن‌ها را تجربه کرده بود (Wallace 2011, 24).

این واقعیت که پولس نمی‌تواند بگوید که این تجربه «درون جسم بود یا بیرون از آن» (۳:۱۲)، تا حدی باعث ابهامِ توصیف او می‌شود. با این حال، احتمال دارد که او به نوعی تجربهٔ جذبه‌وار اشاره داشته باشد. در آثار یونانی‌مآبانه[1] سفر به آسمان از طریق صعود جسمانی یا سیر روحانی ممکن بود درون یا بیرون جسم صورت بپذیرد؛ بنابراین، توصیف مبهم پولس اساساً تجربهٔ او را نفی نمی‌کند (Baird 1985, 654). او آشکارا می‌گوید که به دو سو «برگرفته شد» (harpazein). اول به سوی «آسمان سوم» (آیهٔ ۲) و بعد هم به سوی «بهشت» (آیهٔ ۴) فراز رفت. در آثارِ مکاشفه‌وار یهودی، شمارشِ آسمان‌ها متفاوت بود. بعضی از سه آسمان سخن می‌گفتند، اما اشاراتی به پنج، هفت و ده آسمان نیز دیده می‌شود (Lincoln 1979, 212–213). در بعضی رساله‌های رَبّیانی ساحت‌های ده‌گانهٔ آسمان به هفت ساحتِ کوچک‌تر و سه ساحتِ بزرگ‌تر، که بازنمون عالی‌ترین بخش آسمان‌ها هستند و فرد در آن‌جا سرانجام به لقای الهی می‌رسد، تقسیم شده است. اگرچه بسیاری از دانش‌پژوهان از این دیدگاه طرفداری کرده‌اند که پولس آسمان را دارای سه ساحت می‌دانست، و در نتیجه «ساحت سوم» را با «بهشت» یکی گرفته‌اند، این احتمال هم وجود دارد که پولس فقط به سه ساحتِ بزرگ‌تر اشاره کرده باشد. بنابراین سِیر

---

1. Hellenistic

او، وی را در دورترین آسمان به محضر الهی می‌برد. از طرف دیگر، بعضی مدعی‌اند پولس در دو مرحله صعود کرد، در یکی به آسمان سوم درآمد و در دیگری به فراسوی آن و به بهشت وارد شد (Tabor 1986, 120). بعضی دیگر، با این تصور که پولس هفت آسمان را می‌شناسد، سه‌گانه دانستن آن از سوی پولس را تأثیر درون‌مایهٔ ضعف که بر این متن حاکم است تفسیر کرده‌اند (Gooder 2006, 190–211). او چون به ضعف‌هایش فخر می‌کرد، اندیشید که، اگرچه می‌تواند مدعی برخورداری از شهودها و مکاشفه‌هایی چند باشد، ارزشمندتر آن است که نشان دهد در قیاس با دعوی مخالفانش می‌تواند تنها مدعی شهودها و مکاشفه‌هایی کم‌اهمیت‌تر باشد (Ashton 2000, 119). با وجود این، به نظر می‌رسد چنین دیدگاهی این واقعیت را توجیه نمی‌کند که پولس معتقد بود مخالفانش هم‌پایهٔ او نیستند و او به هیچ وجه پایین‌تر از آن‌ها نیست (دوم کرنتیان ۱۱:۵، ۷). در خود متن هیچ نشانه‌ای نیست که دلالت کند پولس چیزی بیش از تجربه‌ای واحد را توصیف می‌کند. او دو تجربهٔ مجزا یا دو مرحلهٔ یک تجربه را روایت نمی‌کند، بلکه سیر یگانه‌ای را شرح می‌دهد که طی آن به عالی‌ترین بخش آسمان برده شد (Furnish 1984, 542). بنابراین، احتمالاً او خود را کسی می‌دانست که به آسمان سوم، که همان «بهشت» است، برده شده است.

پولس می‌گوید که در بهشت چیزهایی شنید که «گفتنی نیست، و هیچ میرنده‌ای اجازهٔ بازگویی آن‌ها را ندارد» (آیهٔ ۴). چنین توصیفی حکایت از ویژگیِ معیارِ آثار مکاشفه‌وار دارد که در آن‌ها مکاشفه‌هایی توصیف می‌شود که به شخصی عطا شده که تجربه‌ای شهودی را همچون راز از سر می‌گذراند. این مکاشفه غالباً چیزی است که مکتوم می‌ماند و مکشوف نمی‌شود، مگر این‌که بر افشای آن مطابق با برنامهٔ زمانی مشخص تصریح شده باشد (دانیال ۱۲:۴؛ مکاشفهٔ یوحنا ۱۰:۴). تعبیری

که پولس استفاده کرده حاکی از آن نیست که آن چیزی را که شنیده نباید بر زبان آوَرَد چرا که وصف‌ناپذیر یا درنیافتنی است؛ بلکه مکاشفه [به‌خودیِ‌خود] امر ناگفتنی و همچون چیزی توصیف شده که نباید بازگو شود. پس به نظر می‌رسد پولس آنچه را بر او مکشوف شد، بسیار رازآمیز می‌دانست، همان‌طور که تعبیر یونانیِ arrēta hrēmata نیز به همین معناست. صفت ناگفتنی (arrētos، آیهٔ ۴) که در آیین‌های سرّی دیده می‌شود اشاره به اموری دارد که نوپذیرفتگان می‌آموختند و باید همچون سرّ پوشیده می‌ماند (Furnish 1984, 527; Lincoln 1979, 216).

توصیف پولس از تجربهٔ شهودی خویش، قرابت او را با سنت عرفانی دین یهود نیز نشان می‌دهد. دانش‌پژوهان مدتی طولانی است که کوشیده‌اند تا تجربه‌ای را که پولس در رسالهٔ دوم به کرنتیان باب دوازدهم آیات یک تا ده توصیف می‌کند درونِ سنتِ پربارِ مِرکَبَه[1] یا عرفان عرشی،[2] که صعود به آسمان بر مبنای حزقیال باب اول آیات ۲۶ تا ۲۸ مشخصهٔ آن است، جای دهند (Boussett 1901, 229–273; Windisch 1924, 375–376; Scholem 1960, 14–19) و اگر این‌گونه باشد دوم کرنتیان باب دوازدهم آیات یک تا ده را می‌توان قدیمی‌ترین گزارش موجود اول شخص از تجربهٔ مِرکَبَه محسوب کرد (Segal 1990, 51–52).

دانش‌پژوهانی که پیگیرِ [موضوعِ] روابطِ ممکن میان توصیف پولس از

---

1. merkabah

۲. عرفان عرشی (throne mysticism) را می‌توان نخستین نظام عرفانی یهود دانست که در فلسطین شکل گرفت. فصل اول کتاب حزقیال (مِعَسِه مِرکَبَه) از مهم‌ترین منابع این نظامِ عرفانی به حساب می‌آید. موضوع عرفان عرشی شهودِ تجلیِ خداوند، در مقام پادشاه، بر عرش جلال است. برای آگاهی بیشتر به آثار زیر نگاه کنید:
گرشوم شولم، گرایش‌ها و مکاتب اصلی عرفان یهود، ترجمهٔ علیرضا فهیم (قم: آگاهی دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۲).
Gershom Scholem, "Merkabah Mysticism", in *Encyclopedia Judaica*, vol. 14, 2007, pp. 66 – 67. ـ م.

سیر آسمانی‌اش و سنّت‌های مِرکَبه‌ای هستند تا حد زیادی به افسانه‌ای رَبّیانی دربارهٔ چهار رَبّی، از جمله رَبّی عَقیبَه،[1] تکیه می‌کنند که سِیر مشابهی به سوی بهشت داشت. داستان این سِیر در تَلمود بابلی (b. Hagiga 14b:15 a, b)، تَلمود اورشلیم (y. Hagiga 77b)، توسِفتا[2] (t. Hagiga 2:3–5) و در آثار هِخالوت[3] محفوظ مانده است. در این داستان آمده است که فقط ربّی عقیبه اجازه یافت تا جلال خدا را نظاره کند. سه ربّی دیگر جان خود را از دست دادند. با وجود این، جدا از درونمایهٔ صعود و ذکر بهشت، روابط ادبی دیگری بین این داستان و دوم کرنتیان باب دوازدهم آیات یک تا ده وجود ندارد. قدمتِ زیادِ داستانِ رَبّیانی نیز مانع می‌شود تا بتوانیم آن را برای تفسیر تجربهٔ پولس در متن رساله به کار ببریم. در نتیجه، بعضی دانش‌پژوهان معتقدند که رسالهٔ دوم به کرنتیان را نباید برحسب آن سنّت قرائت کرد (Wallace 2011, 1–23, 333–337). ارزش مقایسه میان پولس و ربّی‌ها شاید صرفاً در منبعِ مشترکِ احتمالیِ تجربهٔ شهودیِ آن‌ها باشد که در آثار مکاشفه‌وار دوران معبد دوم قرار دارد.

تجربه کردنِ خدا در مسیح و عرفانِ درونماندگار[4] در انجیل یوحنّا

انجیل یوحنا آخرین انجیلِ اصیل‌شمردهٔ[5] موجود دانسته می‌شود و در پایان سدهٔ نخست میلادی نگاشته شده است. نویسندهٔ آن را نمی‌شناسیم. به

---

1. Rabbi Aqiba 2. Tosefta

۳. *hekhalot*: در لغت به معنی قصر یا تالار است و در عرفانِ عرشی دین یهود عنوانی است برای قصرها یا تالارهای هفتگانهٔ آسمانی‌ای که اهل مکاشفه باید از میانشان بگذرند تا در آخرین آن‌ها به مشاهدهٔ عرش جلال الهی نایل آیند. هخالوت همچنین عنوان رسالاتی است در توصیف این تالارها و شرح اسفار آسمانی عارفانِ مِرکَبَه که مشهورترینشان هخالوت بزرگ‌تر و هخالوت کوچک‌تر نام دارند و در اولی حاخام پیشمائل و در دومی حاخام عقیبه گوینده است (گرایش‌ها و مکاتب اصلی عرفان یهود، صص ۷۸–۸۰). ـ م.

4. immanence 5. canonical

نظر می‌رسد اعضای جماعتی که این انجیل برای آن‌ها نگاشته شده متعلق به کنیسه‌ای فلسطینی بودند که از آن جدا شدند. این پس‌زمینه، با توجه به تأکیدهای جماعت‌خواهانهٔ این انجیل و توصیهٔ آن به محبت به همدیگر (یوحنا ۳۴:۱۳؛ ۱۲:۱۵، ۱۷) به مثابهٔ مهم‌ترین فرمان، ماهیت فرقه‌ایِ انجیل یوحنا را توضیح می‌دهد. انجیل یوحنا به طور قابل توجهی با انجیل‌های هم‌نظر[1] (متی، مرقس، لوقا) فرق دارد. در میان توصیف‌های این انجیل از عیسی، معرفی او در مقام کلمهٔ ازلی خدا (۱:۱)، که جسم گشت (۱۴:۱)، و خدا بود (۲۸:۲۰)، خاص است.

بنیانِ تجربهٔ دینی در انجیل یوحنا بر وصال خداست که خود عیسی آن را فراهم می‌کند. در سرتاسر این انجیل یکسان‌انگاری عیسی با خدا مستقیم و غیرمستقیم بیان شده است. عیسای یوحنا به‌صراحت می‌گوید «من و پدر یکی هستیم» (۳۰:۱۰)، «هر کس مرا ببیند گسیل‌کنندهٔ مرا دیده است» (۴۵:۱۲) و «من در پدر هستم و پدر در من است» (۱۰:۱۴). حتی مخالفان عیسی به اتحاد او با خدا اذعان دارند. وقتی او را متهم می‌کنند که خود را با خدا برابر می‌داند (۱۸:۵؛ ۳۳:۱۰)، عیسی خود با ارزیابی‌اش از چرایی مخالفت با او، حُکم آن‌ها را تأیید می‌کند: «شما نه مرا می‌شناسید و نه پدرم را، اگر مرا می‌شناختید، پدرم را نیز می‌شناختید» (۱۹:۸). در مورد کسانی که عیسی را می‌شناسند، دیدِ مثبتی نشان داده می‌شود: «اگر مرا بشناسید، پدرم را نیز خواهید شناخت. زین پس او را می‌شناسید و دیده‌اید» (۷:۱۴). تا آن اندازه که امر عرفانی متضمن رؤیت خداست، معرفی یوحنا از عیسی به مثابهٔ کسی که مؤمن از طریق او به وصال خدا می‌رسد نیز می‌تواند عرفانی باشد.

شاید بتوان گفت عرفانی‌ترین عبارت انجیل یوحنا در باب اول آیهٔ

---

1. synoptic

چهارده دیده می‌شود: «مجد او را نظاره کردیم.» این عبارت، کابود[1] در سنّتِ عرفانی دین یهود را به خاطر می‌آورد، که البته دقیقاً با آن برابر نیست. عبارت «مجدی همچون مجد پسرِ پدر»[2] که یوحنا بیان می‌کند حاکی از آن است که آنچه دیده شده مستقیماً مجد خدا نبوده است. انبیا می‌توانستند مجد خدا را به نحوی متفاوت با عارفان تجربه کنند. عارفان مجد خدا را بی‌واسطه و مستقیم تجربه می‌کنند، در حالی که انبیا تجربه‌های کمتر مستقیم و بیشتر باواسطه از آن مجد دارند (اشعیا ۶:۳؛ ۲۴:۲۳؛ ۶۰:۱؛ حزقیال ۳:۱۲؛ ۱۰:۴؛ ۴۳:۲؛ حبقّوق ۲:۱۴؛ زکریا ۲:۵). در حزقیال باب اول آیهٔ ۲۸، که قطعه‌ای بنیادین برای تجربهٔ مرکبه دانسته می‌شود، چنین آمده: «این جلوه‌ای از تصویر مجد خدا بود.» حزقیال مجد خدا یا حتی تصویر آن را ندید، بلکه شاهد جلوه‌ای از تصویر مجد خدا بود (Soltes 2009, 28). بنابراین استفادهٔ یوحنا از تعبیر «همچون مجد» [پسر پدر] (hōs) بی‌اهمیت نیست و می‌تواند چنین نتایجی برای تفسیر داشته باشد: اول، با هیچ تجربهٔ شهودی نمی‌توان مجد او را رؤیت کرد؛ بلکه این مجد با چشم ایمان درک می‌شود. دوم، رؤیت «مجد» عیسی فقط در ارتباط با تجسم[3] او محقق می‌شود، همان‌طور که متن کامل آیهٔ چهارده نیز همین موضوع را نشان می‌دهد. سوم، «مجد» بر همهٔ کسانی که عیسی را در انجیل می‌بینند آشکار نیست، بلکه فقط بر آنانی آشکار است که به او ایمان دارند. چهارم، رؤیت «مجد» عیسی تجربه‌ای جمعی است نه فردی، همان‌طور که ضمیر اول شخص جمع «ما» بدان اشاره دارد. بنابراین، در این متن هیچ نشانه‌ای از «مجد» روحانی یا جسمانی نیست؛ از ذات‌انگاری[4] برای کابود الهی هم نشانی نیست. همچنین تجربهٔ مجد تجربه‌ای صرفاً

1. kabōd 2. the glory *as of* a father's son 3. incarnation
4. hypostasizing

شناختاری یا مفهوم‌پردازانه نیست. رؤیت مجد عیسی نتیجهٔ ایمان به اوست در مقام فرستادهٔ خدا. عیسی در مقام تجلی خدا روی زمین مجد او را آشکار کرد، یعنی خدا را به انسان‌ها شناساند.

یوحنا توانایی عیسی در آشکار ساختن خدا را در تداوم سنتِ نبویِ دین یهود می‌دانست. در یهودیتِ یونانی‌مآب این انتظار پدید آمده بود که به همراه روز خداوند، پیامبری آخرالزمانی ظهور خواهد کرد (ملاکی ۴:۵ـ۶) یا ظهورش با آمدن مسیحای هارون و اسرائیل همزمان خواهد شد (1QS 9:10ـ11؛ یوحنا ۱:۱۹). این سنت‌ها چه‌بسا با سنت‌هایی که در آن موسی در سفر تثنیه بابِ هجدهم آیات ۱۵ تا ۲۲ از بازگشت پیامبر موعود سخن می‌گوید، ارتباط داشته باشند. یوحنا عیسی را بی‌تردید همان پیامبر می‌داند. هنگامی که فیلیپ با نَتَنائیل از یافتن عیسی سخن می‌گوید، او را کسی توصیف می‌کند که «موسی در شریعت دربارهٔ او نگاشته است» (۱:۴۵). عیسای یوحنا به مخالفانش می‌گوید که موسی دربارهٔ او نوشته است (۵:۴۶). شخصیت‌های دیگری نیز در انجیل یوحنا دیده می‌شوند که عیسی را پیامبر می‌دانند (۶:۱۴؛ ۷:۴۰؛ ۹:۱۷) و در میان آن‌ها زن سامری قابل توجه است (۴:۱۹). از آن‌جا که سامریان فقط اسفار خمسه را کتب مقدس خود می‌دانستند، آن زن فکر می‌کرد عیسی همان پیامبری است که موسی بازگشتش را پیشگویی کرده است (Maloney 1998, 132; Fitzmyer 1992, 2007, 11–12, n. 24).

یوحنا کار خود را به نام بردن از عیسی در مقام پیامبرِ منتظَرِ سفر تثنیه محدود نمی‌کند، بلکه عیسی را با وصف آن پیامبر مطابقت می‌دهد (Anderson 2011, 132). خدا به موسی فرموده است پیامبری که بازخواهد آمد چگونه سخن می‌گوید: «کلام‌های خویش در دهان او خواهم نهاد و هر آنچه بر وی فرمان دهم، بر آنان خواهد گفت»[1] (تثنیه ۱۸:۱۸). عیسای

---

۱. عهد عتیق: بر اساس کتاب مقدس اورشلیم، ترجمهٔ پیروز سیار (تهران: هرمس، ۱۳۹۳). ـ م.

یوحنا هنگامی که می‌گوید «از خود سخن نگفتم، بلکه پدری که مرا گسیل داشته، خود بر من حکم کرده است که چه بگویم و از چه سخن برانم» (یوحنا ۱۲:۴۹؛ بنگرید به ۳:۳۴؛ ۵:۲۳–۲۴؛ ۸:۱۸، ۲۸، ۳۸، ۴۷)، این شرط لازم را بازگو می‌کند که فقط آنچه را خدا بر او حکم می‌کند مکشوف کند، مکشوف می‌کند. تحقق این حکم الهی هم در اعمال عیسی است: «به‌راستی، شما را می‌گویم، پسر به خود هیچ نتواند کرد، مگر آنچه می‌بیند پدر می‌کند؛ آنچه پدر می‌کند، پسر نیز همان می‌کند» (یوحنا ۵:۱۹؛ نیز بنگرید به ۵:۳۰؛ ۶:۳۸؛ ۱۴:۱۰، ۳۱). خدا از طریق اقوال و اعمال عیسی خود را منکشف می‌کند. افزون بر این، از آن‌جا که هرچه پیامبر می‌گوید رخ خواهد داد یا تحقق می‌یابد (۱۸:۲۲)، پس اقوال و اعمال عیسی نیز صادق و حقیقی هستند: «آن کس که از خود سخن می‌گوید، در پی مجد خویشتن است، لیک آن کس که در پی مجد گسیل‌کنندهٔ خویش است، راستگو است و در او ناراستی نیست» (۷:۱۸). در سفر تثنیه باب هجدهم آیهٔ ۲۲ این تصور تلویحاً بیان شده که خدا ضامن سخنان پیامبر است: «اگر آن پیامبر به نام یهوه سخن گوید و کلام او بی‌اثر ماند و محقق نگردد، آن‌گاه یهوه این کلام را نگفته است.» به همین صورت، انکشافی که عیسی با خود آورد، حقیقی است چون از جانب خدا می‌آید. یوحنا در توصیفش از کسی که از بالا می‌آید و از امور آسمانی سخن می‌گوید برای درستی گواهی او دلیل می‌آورد: «آن کس که گواهی او را می‌پذیرد تصدیق می‌کند که خدا راست‌گفتار است، چه آن کس که خدا او را گسیل داشته است، کلام‌های خدا را بر زبان می‌آورد، چه خدا عطای روح را محاسبه نمی‌کند» (۳:۳۳–۳۴). عیسای یوحنا دربارهٔ وقایع آینده نیز با شاگردانش سخن می‌گوید، طوری که وقتی آن وقایع رخ می‌دهند آنان می‌فهمند که او کسی است که فرستادهٔ خداست (۲:۲۲؛ ۴:۴۱؛ ۱۳:۱۹؛ ۱۴:۳۸–۲۹). کسی که از عالم بالا آمده نیز مثل پیامبر موصوف در سفر تثنیه پیامبر

حقیقی است، چون عیناً سخنان خدا را می‌گوید و افعال او را انجام می‌دهد.

با وجود این باید خاطرنشان ساخت که یوحنا عیسی را فقط آن پیامبری که بازمی‌گردد نمی‌دانست، چون باور داشت او مسیح نیز هست. آندرئاس به برادرش شمعون پطرس می‌گوید ما مسیح را یافته‌ایم (۱:۴۱). نتنائیل در گفتگوی خویش با عیسی با کاربرد سه عنوان برای او تلویحاً می‌گوید که او مسیح است: «رَبّی، تو پسر خدایی، تو پادشاه اسرائیلی!» و عیسی در پاسخی که به او می‌دهد از عنوان مسیحایی دیگری استفاده می‌کند: «پسر انسان» (Fitzmyer 2007, 135–136). و چنین است که یوحنا عیسی را مسیحای پیامبرگونه‌ای می‌بیند که خدا را برای جهان مکشوف می‌کند.

عیسی در نقش پیامبرانه‌ـمسیحایی‌اش پلی بین خدا و انسان‌هاست. تصویر پسر انسان در پایانِ بابِ اولِ انجیلِ یوحنا همان تصویرِ نردبانِ یعقوب است (پیدایش ۲۸:۱۲)، «به‌راستی شما را می‌گویم که خواهید دید آسمان برگشوده شده و فرشتگان خدا بر فراز پسر انسان در حال صعود و فرودند» (یوحنا ۱:۵۱). در داستان اصلی، نردبان گذرگاهی است بین آسمان و زمین که فرشتگان بر آن صعود و فرود می‌کنند. یعقوب آن‌گاه که می‌گوید: «این‌جا نمی‌تواند خانهٔ خدا باشد، این‌جا دروازهٔ آسمان است» (پیدایش ۲۸:۱۷)، معنای رؤیای شهودی خویش را تأیید می‌کند. یوحنا با انجام این تغییر که فرشتگان بر فراز پسر انسان صعود و فرود می‌کنند، آن تصویر را دگرگون می‌کند، طوری که خود عیسی دروازهٔ آسمان می‌شود (Maloney 1998, 57). او در مقام گذرگاه، قادر است به شاگردانش وعده دهد که عالم آسمانی بر آنان گشوده خواهد شد، زیرا از طریق اوست که آنان تجربهٔ مکاشفه‌گونه از خدا خواهند داشت.

برخلاف پولس، یوحنا تجربهٔ مؤمن را از انکشاف خدا در عیسی به

هیچ سیر آسمانی‌ای منتسب نمی‌دارد. نبود تجربهٔ جذبه‌وار از رؤیت خدا در انجیل یوحنا چه‌بسا باعث شود این کتاب غیرعرفانی، یا شاید حتی ضدعرفانی، به نظر برسد (DeConick 2001, 109–132). اگرچه درست است که انجیل یوحنا «زاده شدن از عالم بالا» (۳:۳) را برای دیدنِ ملکوت خدا ضروری می‌داند، این تولدِ دوباره به جای سیر آسمانی با غسلِ تعمید آغاز و با ایمان حفظ می‌شود (Meeks 1972, 63). عیسای یوحنا با اطمینان اعلام می‌کند: «کس به آسمان بَر نشده است، مگر آن کس که از آسمان فرود آمده است، یعنی پسر انسان» (۳:۱۳). با وجود این، اگر تجربهٔ دینی در انجیل یوحنا جذبه‌وار نیست، تجربه‌ای باطنی است، زیرا فقط عیسی می‌تواند از حقایق آسمانی برای کسانی که می‌دانند او کیست، از کجا آمده، و به کجا می‌رود پرده برگیرد (۳:۱ـ۳۴). آنان که خواستار فهم امور آسمانی هستند باید خود را درگیر نوعی ماجراجویی پرتناقض بکنند. آنان باید قادر باشند در همان زمان که در «عالم پایین» می‌مانند، به «عالم بالا» بنگرند. این تمایز مکانی بخشی از انجیل یوحنا نیست، گرچه با الگوی صعود /فرود هماهنگ است، الگویی که با عیسی در مقام «کسی که از آسمان فرود آمده» یکی دانسته شده است. آنانی که این الگو را می‌فهمند با مخالفان عیسی در انجیل، که ناتوان از فهم آن بودند، فرق دارند (Meeks 1972, 58, 63). کسانی که به عیسی ایمان دارند می‌توانند به عالم بالا بنگرند چون او گذرگاه و دروازهٔ آسمان است که از طریق او مؤمن با خدا متحد می‌شود. هیچ سیر آسمانی، رؤیا یا تجربه‌ای شهودی به این اتحاد منجر نمی‌شود، زیرا، در انجیل یوحنا، رؤیتْ ویژگی و خاصیت دیدگانِ ایمان است. و چنین است که، همچون بسیاری از تجربه‌های عرفانی، «رؤیت» در ژرفای درونِ مؤمن روی می‌دهد.

یوحنا برای ارتقای سطح وحدت میان مسیحیان یوحنایی، به استفاده از مفهوم درونماندگاری متوسل می‌شود. عیسی در باب هفدهم آیهٔ ۲۱ از

پدر چنین مسئلت می‌کند: «تا جملگی یکی باشند. همچنان که تو ای پدر در منی و من در توام.» بنابراین، در انجیل یوحنا اتحاد با خدا در فردفرد مؤمنان اتفاق می‌افتد، همان‌طور که اتحاد با مسیح. با وجود این، این اتحاد تجربه‌ای فردی باقی نمی‌ماند بلکه سایر اعضای جماعت یوحنایی در آن سهیم می‌شوند. جنبهٔ جمعی درونماندگاری الوهی در محبت نمود می‌یابد، یعنی در آن‌جا که محبت خدا به عیسی به اعضای کلیساهای یوحنایی هم می‌رسد. عیسی دعا می‌کند که مؤمنان بتوانند کاملاً با همدیگر یگانه شوند تا جهان دریابد که خدا همان‌طور که عیسی را دوست دارد مؤمنان را نیز دوست دارد (۲۳:۱۷). در آثار یوحنایی، درون‌بودِ خدا درون‌بودِ محبت است، زیرا خدا محبت است و آنان که در محبت می‌مانند در خدا می‌مانند (رسالهٔ اول یوحنا ۱۶:۴). بدین‌سان درون‌بود متقابل خدا و عیسی در مؤمن، کارِ محبت است، «اگر کسی مرا دوست بدارد، کلام مرا نگاه خواهد داشت، و پدرم او را دوست خواهد داشت و به سوی او خواهیم آمد و نزد او منزل خواهیم کرد» (۲۳:۱۴). نگاهداشت کلام عیسی، نگاهداشت فرمان اوست که ملخص آن چنین است: «یکدیگر را دوست بدارید آن‌چنان که شما را دوست داشته‌ام» (۱۲:۱۵).

عرفان مبتنی بر پایداری و رسیدن به مَقدِسِ آسمانی در رساله به عبرانیان

رساله به عبرانیان بیشتر به گونهٔ ادبی موعظه تعلق دارد تا نامه. این اثر به احتمال زیاد پس از ویرانیِ معبد اورشلیم در سال ۷۰ میلادی در روم نوشته شده است. جماعتی که این اثر برای آن‌ها نوشته شده احتمالاً از آشفتگی اجتماعی و ویرانی معبد که پیامد جنگ یهودیان و رومیان بود رنج می‌بردند. اعضای این جماعت، که عمدتاً غیریهودی بودند، می‌ترسیدند که رومیان میان آن‌ها و یهودیان فرق نگذارند و به آن‌ها آزار برسانند. این

وضع اجتماعی بود که باعث شد بعضی اعضا از ایمان خود صرف‌نظر کنند و چنین است که نویسندهٔ رساله به عبرانیان خوانندگانش را ترغیب می‌کند تا در طول مدتی که آزموده می‌شوند صبورانه پایداری کنند و به شهادتی که به ایمانشان داده‌اند «پایبند بمانند».

رساله به عبرانیان به سنت‌های عرفانی متأخر یهودی شباهت دارد تا حدی که بعضی مسائل میان آن‌ها مشترک است: عرش الهی (۱:۸؛ ۴:۱۶؛ ۸:۱؛ ۱۲:۲)، مَقدِس آسمانی (۸:۲؛ ۹:۸؛ ۹:۲۴؛ ۱۰:۱۹؛ ۱۳:۱۱)، پردهٔ معبد (۶:۱۹؛ ۹:۳؛ ۱۰:۲۰)، جلال الهی (۱:۳؛ ۲:۷، ۹، ۱۰؛ ۹:۵)، و فرشتگان (۲:۲، ۵، ۷، ۹، ۱۶؛ ۱۲:۲۲). با وجود این، مسائل مهم رساله به عبرانیان در این عناوین دقیقاً همان‌هایی نیست که در آن سنت‌های عرفانی دیده می‌شود. ویژگی اصلی رساله به عبرانیان بحث دربارهٔ رسیدن به ساحت آسمانی است، در حالی که سنت‌های مرکبه و هخالوت بیشتر علاقه دارند، به جای نشان دادن چگونگی رسیدن به ساحت آسمانی، آن را توصیف کنند. حقیقت آن است که رساله به عبرانیان به طور قابل توجهی با متون عرفانی یهودی فرق دارد تا آن‌جا که آنچه در عرفان یهودی مانع وصال خداست، در رساله به عبرانیان راه رسیدن به وصال اوست (Mackie 2012, 88–104; Koester 2001, 63). میان رساله به عبرانیان و همتایش در عرفان یهودی ویژگی مشابهی دیده می‌شود که عبارت است از سلوک، سلوکی که با رسیدن سالک به محضر خدا خاتمه می‌یابد؛ با وجود این، در ادامه معلوم می‌شود که در مورد همین سلوک نیز اختلافی درونی وجود دارد.

نویسندهٔ رساله به عبرانیان سلوک روحانی خوانندگانش را به سفر بنی‌اسرائیل در بیابان برای دیدار با خدایشان بر فراز کوه سینا تشبیه می‌کند (عبرانیان ۳:۷ـ۴:۱۳) (Käsemann 1984). مقصدشان را هم در بابِ دوازدهم آیات ۱۸ تا ۲۴ به‌وضوح توصیف می‌کند. آنان در مقصدشان به

اورشلیم آسمانی نزدیک شده‌اند (آیهٔ ۲۲). جایی متفاوت با کوه سینای زمینی چرا که قابل لمس نیست (آیهٔ ۱۸)؛ اورشلیم آسمانی حقیقتی روحانی است (آیهٔ ۲۲). برخلاف تجربهٔ بنی‌اسرائیل از خدا در کوه سینا، که ویژگی‌اش ترس بسیار شدید بود (آیات ۲۰ـ ۲۱)، رسیدن به کوه صهیون، درآمدن به شادمانی جشنی است که میان اجتماع شادمان فرشتگان (آیهٔ ۲۲)، نخست‌زاده‌ای که نامش در آسمان نوشته شده، و ارواح برائت‌یافتگانی[1] که کامل گشته‌اند (آیهٔ ۲۳) برپاست. آنان در آن‌جا خدا (آیهٔ ۲۳) و عیسی (آیهٔ ۲۴) را می‌بینند. علامت رسیدن به اورشلیم آسمانی حیات و توان زندگی توصیف شده است، در حالی که تجربهٔ کوه سینا با شبحِ مرگِ انسان و حیوان، در بنی‌اسرائیل ترس ایجاد می‌کند (آیات ۱۹ـ ۲۰؛ خروج ۱۹:۱۲ـ۱۳). در اورشلیم هزاران فرشته وجود دارد (آیهٔ ۲۲)؛ این شهر شهر خدای زنده توصیف شده است (آیهٔ ۲۲)؛ نخست‌زادگان هم کسانی هستند که نامشان در کتاب حیات نوشته شده است (آیهٔ ۲۳)؛ معنایِ کامل شدنِ ارواحِ برائت‌یافتگان نیز آن است که آنان از شکل جدیدی از حیات برخوردار می‌شوند. به‌رغم آنچه نویسنده قبلاً در باب دهم آیهٔ ۳۱ نوشته بود که: «افتادن در دستان خدای زنده ترسناک است»، به نظر می‌رسد آن تجربه از خدا که با قربانی شدن عیسی مسیح به دست آمده با ترسی که از درآمدن به محضر خدا انتظار می‌رود تضاد کامل دارد.

کاربردِ زمانِ کاملِ[2] فعلِ «نزدیک گشته‌اید» (آیهٔ ۲۲) حاکی از آن است که دریافت‌کنندگانِ رسالهٔ به عبرانیان پیش‌تر به طریقی به اتحاد با خدا

---

۱. righteous در مقابل sinner، فردی است که در پیشگاه عدالت الهی از گناه پاک گشته، بخشوده شده و بندهٔ صالح خدا می‌شود و رابطه‌ای مبتنی بر صلح، نیکی، و آشتی با خدا دارد. ــ م.

2. perfect tense

نزدیک شده‌اند. خودِ فعلِ proserchesthai، «تقرب جستن» یا «نزدیک شدن به چیزی» معنا می‌دهد. این فعل در تورات هفتادگانی[1] معانیِ ضمنیِ آیینی‌ای همچون «درآمدن به محضر خدا» دارد و برای توصیف نزد / نزدیک خدا آمدن به کار می‌رود (خروج ۴۸:۱۲؛ ۹:۱۶؛ ۹:۱۹؛ ۳۲:۳۴؛ لاویان ۵:۹، ۷، ۲۲؛ ۱۷:۲۱ـ۲۴). کاربرد این فعل، دریافت‌کنندگانِ رساله را تشویق می‌کند تا «با بی‌باکی به عرش الهی نزدیک شوند». در باب هفتم آیهٔ ۲۵ آنان از طریق عیسی مسیح به خدا نزدیک می‌شوند (بنگرید به ۲۲:۱۰؛ ۱۸:۱۲). استفاده از این فعل، تحققِ نهاییِ ورود به مَقدِسِ آسمانی در پایان زمان را جلو می‌اندازد. بدین‌سان نویسنده با معادشناسی تحقق‌یافتهٔ خود به خوانندگانش اجازه می‌دهد تا تجربهٔ شادی‌آور درآمدن به کوه صهیون را از همان آغاز درک کنند تا بدین ترتیب به آن‌ها کمک کند که تا پایان سفرشان پایدار بمانند. بنابراین، تجربهٔ کوه صهیون، که در این بخش از رساله توصیف شده است، تجربه‌ای جذبه‌وار نیست و هیچ سیر و سلوک آسمانی هم لازم ندارد مگر، احتمالاً، سیر و سلوکی در عالم ذهن و خیال.

در مورد خَنوخ[2] نیز همین پدیده مشاهده می‌شود. نویسندهٔ رساله به عبرانیان در باب یازدهم آیهٔ پنج با اشاره به سفر پیدایش باب پنجم آیهٔ ۲۴ خاطرنشان می‌سازد که خَنوخ «برکشیده شد، بدان‌سان که طعم مرگ را نچشید، و دیگر نشانی از او یافت نشد، زیرا خدا او را برکشید». در آثار

1. septuagint

۲. Enoch: خَنوخ یا حنوخ شخصیتی اساطیری است که برحسب روایات عمری را در پرهیزگاری به سر آورد و در نتیجه خداوند او را به مقامِ نخست فرشتگان برکشید. او در این برکشیدگی از هخال‌ها یا تالارها و قصرهای بزرگ آسمانی فراگذاشت و در آسمان هفتم بر تختی نزدیک به عرش جلال و عظمت الهی جای گرفت. این سیر و سلوک آسمانی باعث استحاله و تحول عمیقی در او شد که بعد از آن مِطَطرون نام گرفت (گرایش‌ها و مکاتب اصلی عرفانِ یهود، ص ۱۲۱). ــ م.

یهودیِ یونانی‌مآبانه، برکشیده شدن خَنوخ از سوی خدا معمولاً صعود او به ساحت آسمانی دانسته شده است. اما انتقال خَنوخ به آسمان در رساله به عبرانیان، خیلی که خوشبین باشیم، مبهم است. در این رساله هیچ توصیفی از نوعی انتقال آسمانی دیده نمی‌شود، فقط به این واقعه اشاره شده که او «برکشیده شد». نه توصیفی از خنوخ در ساحت آسمانی وجود دارد و نه گزارشی از آنچه آن‌جا دیده است. حقیقت این است که به نظر می‌رسد نویسندهٔ رساله به عبرانیان علاقهٔ اندکی به خنوخ در مقام سالک آسمانی یا اهل شهود دارد. در عوض، بر ایمان خنوخ تمرکز می‌کند، زیرا ذکر خنوخ به این دلیل در بابی از رساله آمده که نمونهٔ ایمان است. در این باب همچنین اشاره شده که علت برکشیدگی خنوخ آن بود که او خدا را خشنود کرد. او نه‌فقط نمونه‌ای از ایمان به امور غیبی است، بلکه کسی است که توانست به محضر الهی نزدیک شود. در منطق رساله به عبرانیان، بدون ایمان نه‌فقط خشنود کردن خدا غیرممکن است، بلکه نزدیک شدن به او نیز ممکن نیست: «هر کس می‌خواهد به او نزدیک شود، باید باور داشته باشد که او هست» (۱۱:۶).

ذکر خنوخ در رساله به عبرانیان به این دلیل نیست که برای سلوک آسمانی الگویی فراهم بشود، زیرا عیسی در مقام پسر و کاهن اعظم در مرگ قربان‌گرانهٔ خویش این الگو را خلق کرد. نویسنده در بابِ چهارمِ آیهٔ چهاردهم چنین می‌نویسد: «پس چون کاهن اعظمی داریم که از آسمان‌ها درگذشته است، اقرار به ایمان را استوار داریم.» عیسی در مقام «پیشقدم» نجات مؤمنان بر اثر تحمل رنج کامل گشت تا بتواند آن‌ها را به «مجد» درآورد (۲:۱۰). در جای دیگر، عیسی در مقامِ «پیشرو» آن‌ها توصیف شده است (۶:۲۰). نویسنده در استعاره‌ای روشن‌تر به دریافت‌کنندگان رساله نشان می‌دهد که عیسی از طریق پردهٔ جسم خویش راهی به سوی مَقدِسِ آسمانی گشوده است (۱۰:۲۰). در این استعاره، او به پردهٔ معبد

اشاره دارد که مَقدِس بیرونی را از قُدس‌الاَقداس[1] جدا می‌کند. شارحان متذکر شده‌اند که در این استعاره اختلافی وجود دارد. در رساله به عبرانیان پردهٔ جسم عیسی عملاً وصال با خدا را ممکن می‌سازد، در حالی که پردهٔ معبد برای آن است که مانع از رسیدن به خدا شود (Mitchell 2007, 211, 213). نویسنده وصال با خدا را مقصد سلوک مخاطبانش معرفی می‌کند تا کسانی که در طول راه ظاهراً طاقت از دست داده بودند تاب بیاورند (۲:۱؛ ۳:۱، ۴:۱؛ ۱۲، ۱۱، ۱۴، ۱۶؛ ۱۰:۱۹؛ ۱۲:۱۲_۲۳).

با وجود این، آنچه گفتیم به این معنا نیست که از منظر رساله به عبرانیان اتحاد با خدا در این حیات دنیوی غیرممکن است. نویسندهٔ رساله ویژگی‌های معادشناسی تحقق‌یافته و آتی را ترکیب می‌کند تا به مخاطبانش تفهیم کند که نتیجهٔ کامل آنچه در مرگ قربان‌گرانهٔ مسیح برای آنان حاصل شده چیست. او در نتیجهٔ تحمّلِ رنج کامل گشت، و بدین‌سان مبدَّل به منشأ نجاتِ ابدی برای دیگران شد (۵:۹) تا آنان را به مجد درآورد. بنابراین، این تفکر به پیوستگیِ نزدیکِ نجات‌شناسی و معادشناسی در این موعظه منجر شده است. به دلیل این‌که رساله به عبرانیان عیسی را پیشگام گشودن راه به سوی خدا معرفی می‌کند، الگوی معادشناختی‌ای که در مرگ و برکشیدگی او ایجاد شد می‌تواند برای کسانی که از او پیروی می‌کنند عیناً بازسازی شود (۱۰:۱۹_۲۲).

نویسنده در سرتاسر موعظه نشان می‌دهد که باور دارد پایان زمان آغاز شده است. او زمان حاضری را که در آن با مخاطبانش سخن می‌گوید، «روزهای واپسین» می‌داند (۱:۲). تعبیر «روزهای واپسین» متضمن ایجاد تقابل میان «این روزها» با «ایام پیشین» (۱:۱) و «زمانهٔ نسل‌های قبلی» (۳:۱۶) است. با وجود این، در رساله به عبرانیان این مسئله هم دیده

1. Holy of Holies

می‌شود که مخاطبان هنوز به مقصد نهایی خود نرسیده‌اند. نویسنده خوانندگانش را ترغیب می‌کند تا حرکت به سوی «آسایشی» را که مقصدشان است ادامه دهند (۴:۱، ۶، ۹، ۱۱). او محل این آسایش را که حقیقتی حاضر و موجود است توصیف می‌کند، به خوانندگانش می‌گوید که قبلاً به شهر آسمانی نزدیک شده‌اند (۲۲:۱۲) و پیش از این «ملکوتی تزلزل‌ناپذیر» را صاحب گشته‌اند (۲۸:۱۲). با وجود این، نویسنده توضیح می‌دهد که مخاطبانش هیچ شهر پایداری بر زمین ندارند بلکه مشتاقانه منتظر شهر آینده‌ای هستند که فرا خواهد رسید (۱۶:۱۱؛ ۱۴:۱۳). «امروز»، که هم حال و هم آینده را در بر می‌گیرد، (عبرانیان ۱۳:۳_۱۵؛ ۷:۴) زمانِ مناسبِ آماده شدن برای مقصد نهایی است.

این نوع بیانْ خوانندگان رساله به عبرانیان را دعوت می‌کند که در حال زندگی کنند و آینده را چشم بدارند. آنان پیش‌تر تا حدی «طعم عطای آسمانی، نیکی کلام خدا و قدرت‌های دورانی را که خواهد آمد چشیده‌اند» (۴:۶_۵). همچنین پیش‌تر با قربانی مسیح که یک بار برای همیشه بود تقدیس شده‌اند (۱۴:۱۰). با این حال، آنان همچنان باید تا پایان با یقینِ کامل امیدوار باشند (۱۱:۶) و باید منتظر بمانند تا مسیح بازگردد و نجاتشان دهد (۲۹:۹). این سخن عملاً بدان معناست که جماعت عبرانیان در زمانه‌ای میانی[1] زندگی می‌کردند، در زمانه‌ای که تمامی دشمنان مسیح زیر سلطهٔ او درنیامده‌اند (۱۳:۱۰) و با این حال کمال نجات او نیز در همین زمانه فرا خواهد رسید (۳۷:۱۰_۳۹ .(Mitchell 2007, 21–23)

دریافت‌کنندگان رساله به عبرانیان چگونه باید در زمانه‌ای میانی در اتحاد با خدا زندگی کنند؟ نویسنده به آنان توصیه می‌کند که فرمانبردار و

1. interim period

وفادار باشند. آنان باید به اعتراف ایمانی خویش پایبند بمانند (۳:۶؛ ۱۴:۴؛ ۱۰:۱۹ـ۲۲) تا با اعتماد و دلگرمی به خدا نزدیک شوند (۴:۱۶؛ ۱۰:۱۹، ۲۲) و از گناه پرهیز کنند (۶:۴ـ۸؛ ۱۲:۱۴ـ۱۷، ۲۵ـ۲۹؛ ۱۰:۲۶ـ۳۱). این امر ایجاب می‌کند که فرد تا حدی خویش را تعالی ببخشد تا به آن حقیقت غایی بپیوندد که رساله به عبرانیان باور داشت دریافت‌کنندگانش در آن سهیم خواهند بود. این تعالی بخشیدن ایجاب می‌کند که فرد [در ایمان خویش] پایدار باشد تا بتواند مسیر را تا پایان ادامه بدهد و در عین حال کامل نیز بشود. و چنین است که به نظر می‌رسد رساله به عبرانیان به خوانندگانش عرفانی مبتنی بر پایداری را توصیه می‌کند که در آن و از طریق آن اتحاد با امر الهی در زمان حال به حیات ابدی منجر می‌شود.

مراقبه[1]

توماس اچ. بِستول

مراقبه (meditatio) از دیرباز در سنت مسیحی بُن‌مایهٔ اساسی حیاتِ نظرورزانه بوده است. مراقبه تقریباً همواره تعلیم یا آمادگی برای سطح عالی‌تری از نظر یا عبادت تلقی شده است، یعنی مرحله‌ای که خودش هدف نیست بلکه حالت بینابینی دارد. در بررسی مسئلهٔ مراقبه، خوب است که بین مراقبه به مثابهٔ عمل یا فعالیت روحانی و مراقبه به منزلهٔ صورت نوشتاری[2] فرق بگذاریم. نوع دوم شامل روایت‌هایی است که اغلب نتیجهٔ تجربهٔ شخصی نویسنده‌اند یا ادعا می‌شود که چنین‌اند و کارکرد تعلیمی دارند، یعنی برای کسانی که در طلب حیات نظری می‌خواهند به مراقبه بپردازند، الگوی تقلید یا منبع الهام فراهم می‌آورند. با وجود این، خطاست اگر مراقبه در سده‌های میانه را نوعی سبک ادبی مشخص یا مقوله‌ای [از آثار] رسمی بدانیم. [در آن دوران] اصطلاح مراقبه کمابیش در مورد طیفی از آثار منثور و منظوم به کار می‌رفت و در مورد آثاری که به نظر می‌رسید به موضوع مراقبه، دست‌کم بر طبق فهم جدید از این اصطلاح،

---

1. *Meditatio*/ Meditation, Thomas H. Bestul, in *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, Edited by Amy Hollywood and Patricia Z. Beckman, Cambridge University Press, 2012.

2. written form

اختصاص دارند استفاده نمی‌شد. به نظر می‌رسد بُن‌مایهٔ محاسبهٔ نفس[۱] فردی ویژگی عام [تصورات مختلف از مراقبه] بوده است، گو این‌که در این مورد نیز تغییرات چشمگیری وجود دارد.

در اوایل سده‌های میانه، مراقبه در مقام عمل تقریباً به راهبان منحصر می‌شد، و تحولات بعدی هم این خاستگاه‌های رهبانی را نشان می‌دهند. همان‌طور که ژان لوکلر[۲] نیز توضیح داده است،(۱) در قواعد رهبانی اوایل سده‌های میانه از مراقبه در مقام عمل به‌کرّات در ارتباط با مطالعهٔ متن سخن به میان آمده است و معلوم می‌شود که معنای این اصطلاح با معنای جدیدش که عبارت است از اندیشه‌ورزی شخصی یا تأمل در انزوا فرق دارد (LeClercq 1982, 15–17). در رهبانیت آغازین، meditari، که فعل لاتین meditatio است، معمولاً به معنی قرائتِ شخصیِ متن به منظور حفظ کردن آن است. متنی که به این روش بر آن مراقبه می‌شد به احتمال زیاد از متون کتاب مقدس، اغلب از مزامیر، بود که برای آیین نیایش جمعی دِیر اهمیت زیادی داشت. لازم است خاطرنشان سازیم که مراقبه در این معنا هرگز با تأملِ بدون آداب و ترتیب[۳] یا اندیشهٔ یادآور[۴] برابر نیست، بلکه همواره به طور خاص به متن گِره خورده است. در آثار رهبانی اوایل سده‌های میانه، مراقبه (meditatio) با دو عمل دیگر، یعنی مطالعه (lectio) و عبادت (oratio)، که به دنبال هم می‌آیند مربوط است. ترتیب این سه بنا بر قاعدهٔ طریقهٔ بندیکتی چنین است: مطالعه، مراقبه، و عبادت؛ مطالعه عبارت است از قرائت متون مقدس با صدای بلند یا گوش دادن به قرائت آن‌ها با صدای بلند. مراقبه فعالیتی است که در آن متنی که مرور شده با جدیت بیشتر مطالعه و احتمالاً با صدای بلند خوانده

---

1. self-examination 2. Jean LeClercq 3. free-form
4. associational thinking

می‌شود. مراقبه هم فعالیتی تَنکَردشناختی[1] دانسته می‌شد و هم فعالیتی ذهنی، که هدفش فهم معنای کامل متن و جای دادن آن در حافظه بـرای استفاده در آینده بود.(۲) وقتی این دو مرحله به انجام برسند، آن‌گاه نفس می‌تواند برای تجربهٔ نهایی برانگیخته شود، یعنی برای عبادت که هـمان مصاحبت با خداست.

اگرچه اصطلاح meditatio را باید در همان بستر رهبانی کـه شـرح دادیم بفهمیم، خوب است بدانیم که در دورهٔ آغازین [رهبانیت] آثاری با موضوع مراقبه، تقریباً به همان معنای جدیدی که ما از مراقبه می‌فهمیم، نوشته شدند که البته به طور رسمی مراقبات نامیده نمی‌شدند. این آثـار بیشتر مربوط‌اند به موضوعاتی مثل محاسبهٔ نفس و درون‌نگری شخصی، و نمونهٔ برجستهٔ آن‌ها نیز اعترافات[2] آوگوستین (متوفی ۴۳۰ م) است. اثرِ دیگرِ آوگوستین، به نام حدیث نفس،[3] نیز، به‌ویژه در تحولاتِ بعدیِ مراقبه به مثابهٔ صورت نـوشتاری تأثیرگذار بـود. حـدیث نـفس گـفتگویی مـیان روایتگرِ اول‌شخص و نفس اوست. ایزیدور اهل سویل[4] (متوفی ۶۳۶ م) در قرن هفتم در اثر خویش به نام هم‌معنا[5] از الگـوی کـتابِ حـدیث نـفس آوگوستین تقلید کرد، وگاه در نسخه‌های خطیِ اولیّه نام کتابِ آوگوستین به کتابِ او داده شده است.(۳) رسالهٔ ایزیدور تک‌گوییِ فلسفیِ متأملانه‌ای است با قطعه‌هایی در مورد محاسبات اخلاقی. آثار ایزیدور و آوگوستین در تمامِ طولِ سال‌هایِ نخستینِ سده‌هایِ میانه مشهور بودند، گو این‌که به مقلدان بی‌واسطهٔ اندکی الهام بخشیدند.

آنسلم اهل کانتربری[6] (متوفی ۱۱۰۹ م) ظاهراً نخستین کسی است که در اثر خویش با نام عبادات و مراقبات[7] اصطلاح meditatio را برای اشاره به اثری مکتوب به کار برده است؛ این اثر مـجموعه‌ای است از مکـتوبات

1. physiological 2. *Confessions* 3. *Soliloquies* 4. Isidore of Seville
5. *Synonyma* 6. Anselm of Conterbury 7. *Orationes sive meditationes*

عبادی که عمدتاً در طول دهه‌های ۱۰۶۰ و ۱۰۷۰ میلادی نگاشته شده‌اند، زمانی که او رئیس دیرِ نورماندی بچوانا بود. سنت رهبانی آغازین و نیز کتاب آوگوستین عوامل اصلی‌ای بودند که باعث شدند آنسلم meditatio را به قالبی برای آثار عبادی تبدیل کند. آنسلم در استفاده از واژگان عبادت (oratio) و مراقبه (meditatio)، مثل نویسندگان رسالات رهبانی اولیه، میان این واژگان تمایز دقیق و واضحی ایجاد نمی‌کند، بلکه به طور کلی برای مراقبات نسبت به عبادات تأکیدهای شخصی و شرح‌حال‌مانندِ بیشتری قایل می‌شود، چنان‌که از نخستین سطرهای مراقبهٔ نخست نیز این موضوع آشکار است ــ «از زندگی خویش هراسانم، زیرا چون به‌دقت به محاسبهٔ نفس خویش می‌پردازم، بر من چنین می‌نماید که سراسر زندگی‌ام یا گناه‌آلود است یا بی‌ثمر» ــ و نیز از عنوان مراقبهٔ دوم ــ «مرثیه از برای بکارتی که غمگینانه از دست برفت».(۴) آنسلم مراقبه را عملی شخصی، درونی و عمیقاً عاطفی برای محاسبهٔ نفس می‌دانست تا قاعده‌ای مقدماتی در سنّتِ رهبانی اوّلیّه. او در کتاب خود شیوه‌ای را که پیش از او مرسوم بود کنار می‌گذارد، گو این‌که در عمق درون‌نگری‌اش دیگربار با آوگوستین ارتباط می‌یابد، و سوابق شور عاطفی‌اش را نیز چه‌بسا بتوان پیش از او در میان آبای صحرا،[۱] کاسیان،[۲] و عبادات انگلیسی‌ـ‌ایرلندیِ سدهٔ هشتم مشاهده کرد. ژان اهل فِکان[۳] (متوفی ۱۰۷۸ م)، معاصر نزدیک و دوست او در نورماندی، بیشتر چیزهایی را که در اندیشهٔ آنسلم جدید به حساب می‌آیند، البته به میزان کمتری، پیش از او در آثار عبادی‌اش مطرح کرده بود.(۵) با این حال، در پرشور بودنِ مفرطِ آثار متأملانهٔ آنسلم می‌توان نشانه‌هایی دید دال بر دگرگونی مفهومِ زهد که در پایان سدهٔ یازدهم رخ داد، در سدهٔ دوازدهم

1. desert fathers 2. Cassian 3. John of Fécamp

نیز ادامه یافت و طی آن تأکیدهای جدید بر شخصیت و تکاپوهای روان شخص به مشخصهٔ زهد تبدیل شدند.

آنسلم در مقدمهٔ اثر پیش‌گفتهٔ خویش می‌گوید که مقصود از عبادات و مراقبات آن است که ذهن خواننده با مطالعهٔ آن‌ها برانگیخته شود تا او از خدای خویش بهراسد و او را دوست بدارد و به محاسبهٔ نفس بپردازد. عبادات و مراقبات را نباید سرسری خواند یا عجولانه مرور کرد، بلکه باید در هر نشست بخش‌های کوچکی از آن‌ها را انتخاب کرد و به‌آرامی و با تأمل عمیق و فکورانه مطالعه کرد. از این گذشته، لازم نیست همهٔ آن‌ها را مطالعه کنیم یا حتی مطالعهٔ آن‌ها را از اول نوشته شروع کنیم، بلکه تنها مطالعهٔ آن مقداری لازم است که می‌تواند در برانگیختن نفس خواننده به عبادت تأثیرگذار باشد (Anselm 1973, 89).

توصیف آنسلم از هدف آثار عبادی و رابطه‌شان با مطالعهٔ شخصی، بینشی در خصوص برداشت او از اصطلاح مراقبه به دست می‌دهد که به سهم خود پایه و اساسی فراهم می‌آورد برای روش‌های فهم این اصطلاح در اواخر سده‌های میانه. نکتهٔ اساسی در توصیف آنسلم رابطهٔ میان مطالعهٔ شخصی و برانگیختگی عاطفه است. آنسلم در مقدمهٔ اثرِ خود آثار عبادی، به‌ویژه مراقبه، را از یک نظر با معیار قابلیتشان در برانگیختن عواطف دینی پرشور، خصوصاً ندامت از گناه و محبت به خدا، تعریف می‌کند. از این تعریف، ضرورت‌های سبک‌شناختی خاصی برمی‌آید که از جملهٔ آن‌ها می‌توان به استفاده از سبک واضح و واقع‌گرایانه اشاره کرد به این دلیل که این سبک به احتمال زیاد می‌تواند نتیجهٔ مطلوب پدید آورد.

به نظر می‌رسد رسالاتی که طی سدهٔ دوازدهم نوشته شده‌اند، عمل مراقبه را با شرح و عمقی بیشتر از آنچه در قواعد رهبانی اوایل سده‌های میانه می‌توان دید تحلیل کرده‌اند. این رسالات تأکید و توجه آن زمانه بر ذهنیت را بازمی‌نمایند و رابطهٔ مراقبه با مطالعه، عبادت، و نظر را به

نحوی دقیق‌تر و نظام‌مندتر توضیح می‌دهند. این آثار غالباً هم دربردارندهٔ تأکیدات عملی و هم دربردارندهٔ تأکیدات نظری هستند، و کتاب‌هایی راهنما به حساب می‌آیند که می‌آموزند چگونه به مراقبه و کاوش‌های تحلیلی بپردازیم. همزمان، در حلقه‌های رهبانی نیز آثاری منتشر شد که به انحای مختلف نام مراقبه بر خود داشتند. نمونه‌های بسیار رایج این آثار عبارت‌اند از: مراقبات که به‌خطا به آوگوستین منسوب می‌شد اما احتمالاً به دست ژان اهل فکان در اواخر سدهٔ یازدهم نوشته شده بود؛(۶) مراقبات کارتوزیان‌ها، یعنی گایگوی اول از طریقهٔ کارتوزی[1] (متوفی ۱۱۳۶م) و (Guigo I 1995) و گایگوی دوم از طریقهٔ کارتوزی[2] (متوفی ۱۱۹۳م) (Guigo II 1981)؛ مراقبات ویلیام از دِیر قدیس تیئری (متوفی ۱۱۴۸م) (William of Saint Thierry 1977). سایر آثار مربوط به مراقبه در این عصر شامل نوشته‌های مهمی است از برنارد کلروواییِ[3] از طریقهٔ سیسترسیان[4] (متوفی ۱۱۵۳م)، که کتابش با عنوان مواعظی در باب غزل غزل‌ها[5] به‌راستی گفتاری است طولانی در باب تمام ابعاد حیات عرفانی و نظری، و نیز نوشته‌هایی از اِیلرِد اهل ریوُ[6] (متوفی ۱۱۶۷م)، به‌ویژه رساله‌اش با عنوان در باب عیسای دوازده‌ساله[7] و بخش سوم («مراقبهٔ سه‌بخشی») از اثر وی به نام دستور زندگی برای فرد عزلت‌گزیده[8] (Bernard 1971–80; Aelred of Rievaulx 1971).

نخستین تحلیل تأثیرگذار از مراقبه در اثر بسیار مشهور گایگوی دوم از طریقهٔ کارتوزی به نام نردبان راهبان[9] دیده می‌شود (بنگرید به Guigo II 1981). گایگو با استفادهٔ مدام از استعاره‌های بالارَوی و صعود، بنا به

---

1. Guigo I of Chartreuse 2. Guigo II of Chartreuse
3. Bernard of Clairvaux 4. Cistercians 5. *Sermons on the Song of Songs*
6. Aelred of rievaulx 7. *On Jesus at the Age of Twelve*
8. *Rule of Life for a Recluse* 9. *Scala claustralium*

سنّت، مراتبِ حیاتِ نظری را توصیف می‌کند، و به تعریف اعمال معنوی چهارگانه‌ای می‌پردازد که در مرتبه‌ای صعودی هر یک به دیگری می‌رسد. این اعمال عبارت‌اند از مطالعه، مراقبه، عبادت، و نظر (contemplatio)، که با همدیگر نردبانی می‌سازند که راهبان با آن می‌توانند به خدا نزدیک‌تر شوند. در این اثر مراقبه چنین تعریف شده است: استفادهٔ فعالانه از ذهن تا با کمک عقلمان معرفت به حقیقتِ محجوب را جستجو کنیم (ibid., 68).

گایگو در رسالهٔ خویش به گزارش و همه‌فهم کردنِ مسئلهٔ توجیه بن‌مایه‌های حیات نظری، از جمله مراقبه، می‌پردازد، حیاتی که در کلیسای کشیشانِ آوگوستینیِ وابسته به قدیس ویکتور در پاریس و متأثر از آثار دیونوسیوس مجعول در باب الهیات عرفانی پی‌ریزی شده بود.

هوگو[1] (متوفی ۱۱۴۱ م) و ریچارد[2] (متوفی ۱۱۷۳ م) هر دو از طریقهٔ ویکتوریانی شخصیت‌های برجسته‌ای بودند که نخستین بار مراقبه را چنین تعریف کردند:

> مراقبه اندیشهٔ مداوم در جهت مسیرهایی ازپیش‌طراحی‌شده است: مراقبه محتاطانه علت و منشأ، نوع و فایدهٔ تمام چیزها را بررسی می‌کند. مراقبه از مطالعه آغاز می‌شود اما به هیچ‌کدام از دستورها یا قاعده‌های مطالعه محدود نیست. زیرا مراقبه سرخوشانه به همهٔ زمینه‌های گشوده سَرَک می‌کشد، در جایی نگاهِ خیرهٔ رهایش را به تعمق بر حقیقت می‌دوزد، گاهی به این و گاهی به آن علتِ امور توجه می‌کند یا به کنه عمیق‌ترین موضوعات نفوذ می‌کند و هیچ‌چیز را مشکوک یا مبهم باقی نمی‌گذارد... [بنابراین می‌توان گفت] سه نوع مراقبه داریم: اول، مراقبه‌ای که شامل تأمل در اصول اخلاقی می‌شود، دوم، مراقبه‌ای که عبارت است از مداقه در فرامین؛ و سوم، مراقبه‌ای که شامل کاوش در اعمال الهی می‌شود (Hugh of Saint Victor 1961, 92–3).

1. Hugo   2. Richard

ایلرِدِ اهلِ ریوُ انواع سه‌گانهٔ مراقبه را به بیان ساده‌تر تعریف کرده است: مراقبه بر خاطرهٔ مسیح در گذشته، تجربهٔ امور در حال، و انتظار برای آنچه در آینده است. مراقبه عواطف را بیدار خواهد کرد، عواطف طلب را بر خواهد انگیخت، و طلب آبِ دیده را روان می‌کند (Aelred 1971, 102). اندکی بعدتر، الکساندر نیکوام[1] (متوفی ۱۲۱۷ م)، که آثار خود را به تأسی از طریقهٔ ویکتور قدیس می‌نگاشت، اظهار داشت که اولین موضوعِ مراقبه نوع بشر است، دوم سایر مخلوقات، و سوم و آخرین هم خالق. در مراقبه بر نوع بشر، مراقبه‌گر هم بر بلندپایگی و هم بر ضعف سرشت بشر تأمل می‌کند؛ در مراقبه بر جهان خارجی، او بی‌حاصلی و سودمندی امور را تشخیص می‌دهد؛ و در مراقبه بر امور عالی، به جنبهٔ انسانی و الهی نجات‌بخش[2] نظر می‌کند (Nequam 94, fol. 57r).

این رویکردهای تحلیلی به مراقبه در طول سدهٔ سیزدهم تا حدی تحت‌الشعاعِ رواجِ مراقبهٔ متمرکز بر جنبهٔ انسانی مسیح، به‌ویژه رخدادهای مربوط به مصایب او، قرار داشتند، اما لازم است بدانیم که مفهومِ مراقبه به مثابهٔ عملی واجد نظم و قاعده به یادآوری متن به مثابهٔ مقدمهٔ نظر ختم شد و تا پایان سده‌های میانه ادامه پیدا کرد.[(۷)] مراقبه بر جنبهٔ انسانی مسیح به طور خاص با معنویتِ طریقهٔ جدیدِ فرانسیسی ارتباط دارد، البته ریشه‌های آن را می‌توان در جاهایی بسیار قدیمی‌تر پیدا کرد، مثلاً در نظرات ایلرِدِ اهل ریوُ و آنسلم اهل کانتربری (Anselm 1973a, 93–9; Aelred 1971, 79–102).

این مراقبه به‌شدت عاطفی بود، و اگرچه مضامین مراقبه‌آمیز اولیه از قبیل خودشناسی و درون‌نگری بخشی از آن محسوب می‌شد، تأکید اصلی آن بر خلق تصاویر دیداری ملموس با کمک قوّهٔ تخیل بود. هدف

---

1. Alexander Nequam 2. Savior

آن بود که رخدادهای حیات مسیح (sicut praesens) موضوع مراقبه باشد، چنان‌که گویی مراقبه‌گر واقعاً در صحنهٔ رخدادها حاضر است. به این طریق، عاطفهٔ او برانگیخته می‌شود، حضور الهی را عمیقاً احساس می‌کند، و محبتش به مسیح بیشتر می‌شود.

تأثیرگذارترین نویسندهٔ فرانسیسی، که در باب این نوع مراقبه آثاری نگاشته، بوناونتوره[1] (متوفی ۱۲۷۴ م) است، که دو رسالهٔ او در باب مصایب مسیح یکی با نام درخت حیات[2] که مراقبه‌ای است بر حیات، مرگ، و رستاخیز مسیح، و دیگری شراب عرفانی[3] یا رساله در باب مصایب خداوند ما[4] خوانندگان بسیار داشت.(۸) اما همه‌پسندترین اثر در باب مراقبه که به سنّت فرانسیسی تعلق دارد مراقبات بر حیات مسیح[5] است که در ایتالیای سدهٔ سیزدهم نوشته شد و بوناونتوره به‌شدت از آن تأثیر پذیرفت، گو این‌که در سده‌های میانه معمولاً او را نویسندهٔ کتاب می‌دانستند.(۹) این کتاب مجموعه‌هایی طولانی از مراقباتی عاطفی بر کلِ زندگی مسیح را در بر می‌گیرد، اما قلب کتاب فصل‌هایی مربوط به مصایب مسیح است که به‌دفعات به طور جداگانه برگزیده و منتشر شدند. در مقدمهٔ کتاب دربارهٔ روش مراقبهٔ مبتنی بر تصاویرِ دیداری، بحثی مهم و دلیلی منطقی آمده است. مراقبه‌گر باید «تمام اقوال و اعمال خداوند ما عیسی را پیش روی خود ببیند، چنان‌که گویی با گوش‌ها و چشمان خود شنونده و بینندهٔ آن‌هاست، و به آن‌ها پاسخ ذهنی کامل بدهد» (*Meditations on the Life of Christ*, 4).

مراقبات بر حیات مسیح در اواخر سده‌های میانه اثری بسیار محبوب بود. این کتاب به زبان‌های محلی ترجمه شد و برای مخاطبان روحانی و غیرروحانی جذّاب و توجّه‌برانگیز بود. ترجمه و استقبال از این کتاب احتمالاً اولین و یقیناً گسترده‌ترین تغییری بود که در خصوص آثار مربوط

---

1. Bonaventure 2. *Lignum vitae* 3. *Vitis mystica*
4. *Tractatus de passione domini* 5. *Meditations on the Life of Christ*

به مراقبه اتفاق افتاد. باید خاطرنشان ساخت که مراقبات، همچون سایر آثار عبادی دورهٔ پس از حدود سال ۱۲۰۰ میلادی، بانویی را مخاطب قرار می‌داد. این واقعیت بازتابی است از گسترشِ مخاطبانِ تمامِ انواعِ متونِ عبادی که خود معلولِ گسترشِ باسوادی، به‌ویژه در میانِ عمومِ اعضای طبقاتِ اشرافی و بورژوا، و ازدیاد فرصت برای عبادت و فراغت شخصی بود.

بوناونتوره و کتاب مراقبات بر حیات مسیح برای بسیاری از آثار متأخر الگوهایی فراهم کردند. آثار اواخر سدهٔ سیزدهم و اوایل سدهٔ چهاردهم در همین سنت غنی جای می‌گیرند، آثاری همگان‌پسند نظیر انگیزهٔ محبت[1] ــ که باز هم به بوناونتوره منسوب شد اما احتمالاً اثر جیمز اهل میلان[2] (James of Milan 1949) بود ــ و درخت حیات مسیح مصلوب[3] اثر اوبرتینو دا کاساله[4] از طریقهٔ فرانسیسی (متوفی حدود ۱۳۲۹ـ۱۳۴۱ م) (Ubertino 1961). حیات مسیح[5] اثر لودولف اهل ساکسونی[6] (متوفی ۱۳۷۷ م) نقطهٔ اوج این آثار بود، تألیفی حجیم برگرفته از منابعی فراوان که در مقدمه به تبیینِ فوایدِ مراقبه بر جنبهٔ انسانی مسیح می‌پردازد (Ludolphus 1870).

روشی در مراقبه که در آن استفاده از تصاویر مادی مرحله‌ای بود که به نظر به موضوعاتِ نامحسوسِ عالی‌تر، یا سیر از پیدا به پنهان، منجر می‌گشت، طریق ثبوتی (Via positiva) خوانده می‌شد. اگرچه این نوع مراقبه در اواخر سده‌های میانه غالب بود، روش دیگری در کنار آن وجود داشت که طریق سلبی (Via negativa) خوانده می‌شد.(۱۰) در طریق سلبی تصور بر این بود که چون خدا ناشناختنی و متعالی است، هر گونه ارتباط با امور مادی یا عینی نه‌فقط کمک‌کارِ مراقبه نیست، بلکه مانع آن است، و به احتمال زیاد فرد هنگامی می‌تواند به مقاماتِ عالیِ نظر برسد که، تا حد

---

1. *Stimulus amoris* 2. James of Milan 3. *Arbor Vitae crucifixae Christi*
4. Ubertio da Casale 5. *Vita Christi* 6. Ludolph of Saxony

ممکن، خود را از تمامِ تصاویر و تأثیرات حسّی که به توصیف‌ناپذیریِ ذات الهی لطمه می‌زنند خلاص کند.

اگرچه مراقبهٔ عاطفی بر جنبهٔ انسانی مسیح احتمالاً نمودِ غالبِ زهد در اواخرِ سده‌های میانه بوده است، رویکردهای نظام‌مند به مراقبه نیز در اواخر آن دوران دیده می‌شوند که بر خودشناسی و درون‌نگری تأکید داشتند، و میراثی بودند از عقلانی‌سازی مراقبه که از سوی پیروان قدیس ویکتور آغاز شده بود. این دو جریان به هم پیوستند و در رسالات عظیم بوناونتوره به نقطهٔ اوج خود رسیدند. مثلاً، او در سِیرِ ذهن به سوی خدا،[1] ضمن اشاره به الهیات عرفانی اثر دیونوسیوس مجعول (متعلق به اوایل سدهٔ ششم میلادی)، جریان عروج به سوی خدا را توصیف می‌کند که با نظر به آیات الهی در عالم شهادت آغاز می‌شود، بعد نوبت به نظر به آیاتِ الهی درونِ انسان می‌رسد، سپس وجود و یگانگی خدا مورد تأمل قرار می‌گیرد، و سرانجام سِیرِ نظر بدان‌جا ختم می‌شود که نفس در محبت الهی آرامش می‌یابد.(۱۱) بوناونتوره در فصل نخستِ اثر خویش با نام در باب سه جنبهٔ حیات[2] تهذیب، اشراق و اتحاد کامل را مقامات متوالی حیات نظری توصیف می‌کند. این مقامات را باید با اعمال روحانیِ مراقبه، عبادت و نظر تحقق بخشید. مراقبه وسیله‌ای است برای تطهیر، اشراق و اِکمالِ نفس؛ مراقبه متضمنِ به یادآوردنِ گناه، تأمل بر وضعیت بشر و تأمل بر امور نیک است.(۱۲) [در این اثر همچنین] سلوک روحانی، به پیروی از تعالیم دیونوسیوس و قدیس ویکتور، در قالب فرارَوی از امور عینی و مادّی به سوی امر ناپیدا، به سوی اتحاد با خدا در محبت تصوّر شده است. برای توفیق یافتن در سلوک باید به عبادت، نظر، و سپس به مراقبه پرداخت. عبادت وسیله‌ای است که با آن از بیچارگی خویش اظهار تأسف

1. *Journey of the Mind to God* 2. *On the Three Fold Life*

می‌کنیم، رحمت الهی را ملتمسانه طلب می‌کنیم و خدا را می‌پرستیم. نظر هم وسیله‌ای است برای دست یافتن به حکمت حقیقی. بوناونتوره در اثرش به نام حدیث نفس در باب تمرین‌های ذهنی چهارگانه[1] در گفتگویی با نفس خویش می‌گوید که هدف ذهن دیندار باید از امور درونی به بیرونی و بعد نیز از امور دانی به عالی تغییر کند (Bonaventure 1949, 44–5).

بعضی از این مفاهیم به زبانی بسیار ساده در کتابی به نام مراقبات بیان شده است که در سده‌های میانه به برنارد[2] منسوب شد، اما احتمالاً طی سدهٔ سیزدهم نوشته شده است.(۱۳) این اثر به اعتبار نام برنارد به طور گسترده‌ای انتشار یافت و مثل کتاب مراقبات بر حیات مسیح یکی از همه‌پسندترین آثار دینی اواخر سده‌های میانه بود. همچون مراقبات بر حیات مسیح، روحانیان و غیرروحانیان بسیاری مراقبات را مطالعه می‌کردند. موضوع مراقبات خودشناسی به مثابهٔ سرآغاز حکمت است. این موضوع در آثار کلاسیک قدیم معمول بود و در آثار نویسندگان سدهٔ دوازدهم نیز که دربارهٔ مراقبه و نظر کتاب می‌نوشتند به‌وفور دیده می‌شود.(۱۴) عبارت آغازین مراقبات چنین است: «بسیاری هستند که زیاد می‌دانند، اما خودشان را نمی‌شناسند.» در این کتاب، مثل آنچه نزد بوناونتوره (و پیروان قدیس ویکتور) دیده می‌شود، روند توصیه‌شدهٔ مراقبه از امور بیرونی به درونی پیش می‌رود، و از امور دانی به عالی صعود می‌یابد؛ فرد نیز از طریق خودشناسی می‌تواند به خداشناسی برسد.

مراقبه، و حیات نظری در کل، در سده‌های میانه فعالیتی بود که به طور خاص روحانیان و بیشتر راهبان بدان می‌پرداختند. با این حال، از اوایل سدهٔ یازدهم، همان‌طور که از رسالات و از مکاتبات آنسلم کانتربری و ژان اهل فکان می‌فهمیم، به گرایش مردمِ غیرروحانی، به‌ویژه زنان

1. *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis* 2. Bernard

اشراف‌زاده، به نظر توجه ویژه‌ای شد.(۱۵) طی سدهٔ چهاردهم، و به طور فزاینده‌ای طی سدهٔ پانزدهم، این خواست نیرومند در میان مردمِ غیرروحانی، به‌ویژه نجبا و طبقهٔ بورژوا، که به‌تازگی شکل گرفته بود و به طور روزافزونی باسواد می‌شد، پدید آمد که در بعضی اشکالِ حیاتِ نظری مشارکت کنند و در منافع و مزایای آن سهیم شوند. کتاب‌های راهنما و آثار مربوط به مراقبه، که ترجمه‌هایی از لاتین به زبان‌های محلی اروپای غربی بودند، کلاً یا بعضاً برای مردمِ غیرروحانی و مخاطبان مختلف در نظر گرفته شده بودند تا آنان بیش از پیش [برای حیات نظری] آماده شوند.(۱۶) آثار عبادی فراوانی که از جنبش روحانیان و غیرروحانیان نشئت می‌گرفت به دینداری جدید (devotion moderna) مشهور بود؛ این آثار که در اواخر سدهٔ چهاردهم در کشورهای زمین‌پست[۱] پدید آمدند و در طی سدهٔ پانزدهم گسترش یافتند، زمینهٔ اجتماعیِ وسیعِ مراقبه و نظر را به‌خوبی نشان می‌دهند.(۱۷)

در چهارچوب عرفان، یکی از ویژگی‌های ثابتی که می‌توان آن را به مظاهر مختلف مراقبه و ملاحظهٔ آن به مثابهٔ فعالیتی روحانی نسبت داد این است که مراقبه مرحله‌ای میانی به حساب می‌آید؛ یعنی قبل از آن، اعمال مقدماتی‌تر، اما ضروری‌ای، مثل مطالعهٔ دقیق متون مقدس انجام می‌شود و بعد از آن نیز مرحله‌ای وجود دارد که با اشکال مختلف به مؤانست نزدیک‌تر با خدا می‌انجامد. لازم به ذکر است که کسانی که از سودمندیِ تصاویرِ ذهنی در مراقبه جانبداری می‌کردند، چنین مراقبهٔ دیداری‌ای را به‌خودیِ‌خود غایت نمی‌دانستند، بلکه از تصاویر استفاده می‌کردند تا ضمن قبول ضعف‌های بشری به هدف دیگری برسند که عبارت بود از گذر از امر پیدا به امر پنهان. هیچ‌کدام از نویسندگانی که دربارهٔ آن‌ها

۱. Low Countries: ناحیه‌ای از اروپا شامل هلند، بلژیک و لوکزامبورگ ــ م.

سخن گفتیم مدعی نبودند که در پی فعالیت مراقبه‌آمیز تجربهٔ الوهیت الزاماً حاصل می‌شود، [از دید آن‌ها] مهم نیست که با چه میزان جدیت پیگیرِ حصول این تجربه هستید: رسیدن به مقاماتِ عالیِ نظر عطیهٔ لطفِ خداست، نه چیزی که بتوان آن را به دست آورد.

یادداشت‌ها

۱. تلقی لوکلر از مراقبه در رهبانیت آغازین، که بحث و بررسی حاضر نیز بر آن استوار است، همچنان برای مطالعه در مورد مراقبه مرجعیت دارد.

۲. بنگرید به Carruthers 1990, pp. 162–76.

۳. برای متنِ هم‌معنا بنگرید به PL 83, cols. 827–68.

۴. برای آگاهی از مراقبهٔ اول بنگرید به Anselm 1973, 221 و برای آگاهی از مراقبهٔ دوم بنگرید به ibid., pp. 225–9.

۵. بنگرید به Evans 1974, pp. 105–15.

۶. مراقبات آوگوستینِ مجعول در این اثر آمده است: PL 40, cols. 901–42؛ نیز بنگرید به 1991 ,*Les méditations...* برای کایگوی اول بنگرید به Guigo I 1995. برای کایگوی دوم بنگرید به Guigo II 1981. برای ویلیام از دیرِ قدیس تیئری بنگرید به William of Saint Thierry 1977.

۷. بنگرید به Carruthers, *Memory*, pp. 167–70.

۸. هر دو این رساله‌ها در این اثر ترجمه شده‌اند: de Vinck 1960.

۹. این اثر احتمالاً نوشتهٔ جان اهل کولیبوس[1] است. بنگرید به Anonymous 2000؛ و نیز McNamer 2009, 905–55.

۱۰. بنگرید به Louth 2012, 137–146.

۱۱. بنگرید به Bonaventure, *Mystical Opuscula, in Works*, trans. de Vinck, p. 9.

۱۲. بنگرید به Bonaventure, *Mystical Opuscula, in Works*, trans. de Vinck, pp. 64–72.

۱۳. متن لاتین این کتاب در این اثر چاپ شده است: PL 184, cols. 485–508.

۱۴. بنگرید به Courcelle 1974–75.

۱۵. بنگرید به Bestul 1997, pp. 9–10 و نیز McNamer 2009.

۱۶. بنگرید به Edden and Bestul 2005, pp. 35–49, 87–100.

۱۷. بنگرید به Van Engen 2008.

---

1. John of Caulibus

شهود[1]

تأملات اوایل سده‌های میانه در باب شهود

پیامبرانِ اهلِ شهودِ کتابِ مقدسِ عبرانی دقیقاً چگونه کلام خدا را درک می‌کردند؟ منظور قدیس پولس از این توصیف چیست که «این مرد تا آسمان سوم ربوده شد. و این مرد ــ آیا در پیکر خویش بود؟ آیا بدون پیکر خویش بود؟ نمی‌دانم؟» قدیس آوگوستین (متوفی ۴۳۰ م) در فصل ۱۲ رساله‌اش به نام در باب معنای ظاهری سفر پیدایش[2] راجع به چنین سؤالاتی تأمل می‌کند، و سنخ‌شناسی خود را از شهود ارائه می‌دهد (Augustine 2002, 464–75)، که در سرتاسر سده‌های میانه بسیار تأثیرگذار بود، به‌خصوص از آن رو که قدیس ایزیدور اهل سویل (متوفی ۶۳۹ م) آن را در فصلی از اثرِ بسیار پرطرفدارش به نام ریشه‌ها،[3] که به انبیا اختصاص دارد، دوباره منتشر کرد. آوگوستین، در طبقه‌بندی خود از شهود، رؤیت را بیشتر مسئلهٔ دانستن می‌داند تا دیدن. او به این مسئلهٔ معرفت‌شناختی علاقه داشت که انسان چگونه می‌تواند از

---

1. *Visio*/Vision, Veerle Fraeters, in *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, Edited by Amy Hollywood and Patricia Z. Beckman, Cambridge University Press, 2012.

2. *On the Literal Meaning of Genesis* 3. *Etymologia*

معنای کلامِ خدا آگاه شود و آن را به‌درستی بفهمد. آوگوستین به تأسی از فیلسوفان نوافلاطونی از استعارهٔ شهود استفاده می‌کرد تا، به طرزی واضح، جریان پنهان شناخت را بررسی کند.

آوگوستین سه نوع شهود را از هم جدا می‌کند. پایین‌ترین نوع شهودْ رؤیت با چشم است که ابزارِ بیرونیِ شهود (visio corporalis) به حساب می‌آید. این رؤیتِ مادی برای دریافتِ حقیقتِ ابدیِ خدا کافی نیست؛ [زیرا] وضعیت زمانی و مکانی شاهد[1] ناگزیر دیدگاه او را محدود می‌کند. هنگامی که فرد از رؤیت بیرونی به رؤیت درونی روی آوَرَد ــ روی‌آوَردی که آوگوستین آن را جذبه (raptus) می‌خواند ــ نوع عالی‌تر و روحانیِ شهود (visio spiritualis) حاصل می‌شود. فرد با چشم درون، که ابزار ادراک نفس انسان است، می‌تواند تصاویر داده‌شده به قوهٔ خیال (imaginatio) را رؤیت کند، کاری که در توان نفس انسان است که اطلاعات دریافتی از اندام‌های حسّی فردی را در خود نگه می‌دارد و به بازنمایی ذهنی منسجمی ربط می‌دهد. این سطح از شناخت هنوز برای درک مفاهیم ابدی ناتوان است چون از تصاویر (enigmata یا phantasmata) تأثیر می‌پذیرد. عالی‌ترین نوع بینشْ شهود عقل (visio intellectualis) است که عالی‌ترین قوهٔ نفس ناطقه (anima rationalis) به حساب می‌آید. عقل ماهیتی وَراشخصی[2] دارد و به سبب قرابت نزدیکش با خدا ــ که تصور می‌رفت نفس تصویر خدا (imago Dei) است ــ مستعدِ دریافتِ موهبتِ اشراقِ الهی و درکِ مستقیم حقیقتِ الهی است.

آوگوستین که در اصل به درستی و اعتبارِ اشکالِ مختلفِ شهود علاقه‌مند و متوجه بود، رؤیت نفسانی را مقولهٔ میانی مهمی می‌دانست که میانِ رؤیتِ خطاپذیرِ مادّی و رؤیتِ خطاناپذیرِ عقلانی قرار دارد.

---

1. viewer 2. transpersonal

نمونه‌های کتاب مقدس، مثل شهودهای حزقیال و مکاشفهٔ یوحنا، نشان می‌دهند که شهودها می‌توانند مکاشفات الهی باشند. با وجود این، بینش‌های به‌دست‌آمده از دیدهٔ خیال ممکن است اوهامی بیش نباشند یا این‌که قوای شرور شیطانی باعث آن‌ها باشند. تأکید آوگوستین بر اولویتِ شهودِ عقلانیِ بی‌واسطه بر شهودِ نفسانی نمادین، همواره تأثیرگذار بوده است. این تأکید در متون متعددی نقل شده، از جمله در دربارهٔ روح و نفس،[1] که اثری است تألیفی که با اسم مستعار آوگوستین منتشر شد اما نوشتهٔ آلچر اهل کلروو[2] (متوفی ۱۱۶۰م) از طریقهٔ سیسترسیان بود. آلچر [در ادامهٔ سخن آوگوستین] می‌افزاید که شهودِ نفسانیِ شاهدی که فرشته‌ای او را از شهودِ بیرونی مجذوبِ شهودِ درونی کرده باشد، بی‌شک شهودی خطاناپذیر است، مثل مورد یوحنا آن‌گاه که کتاب مکاشفه[3] را دریافت کرد. در چنین مواردی، آگاهی بشری و مَلَکی[4] آمیخته می‌شود.(۱)

دیدگاه آلچر با دیدگاه سایر صاحب‌نظرانِ اوایلِ سده‌های میانه که نظراتشان دربارهٔ شهود، اهل نظر و عرفان را در اواخرِ سده‌های میانه تحت تأثیر قرار داد موافق بود. قدیس گرگوری کبیر[5] (متوفی ۶۰۴ م) در آثار خویش که در سطح وسیعی انتشار یافت، بر اهمیتِ فراوانِ شهودِ روحانی تأکید کرده است. کتاب مقدس، زندگی آبای صحرا و قدیسانِ امتِ مسیحیِ اوّلیه گواه این واقعیت است که شهود ابزاری ضروری است که خدا با آن با برگزیدگان خویش ارتباط برقرار می‌کند. گرگوری در اثر خویش به نام مواعظی اخلاقی در باب کتاب ایوب[6] می‌گوید که دیدگان قلب (cordis oculis) یا، همان‌گونه که او گاه می‌گوید، دیدگان ذهن (mentis

---

1. *De spiritu et anima* 2. Alcher of Clairvaux 3. Book of Revelation
4. angelic 5. Saint Gregory the Great 6. *Moralia in Job*

oculis) جایگاه فهم است، ابزاری است که ذهن انسان با آن می‌تواند پیام خدا را دریافت کند و بفهمد (Gregory the Great 1844). فردِ ناظر می‌تواند با قدرتی (virtus) که از یک فرشته دریافت می‌کند به ساحت روحانی برود و در آن‌جا برای مدتی کوتاه در کلیت و ابدیت دیدهٔ الهی سهیم شود. گرگوری در کتابِ دومِ اثرِ خویش به نام گفت وشنودها[1] قدیس بندیکت اهل نوُرسیا[2] (حدود ۴۸۰_۵۴۷) را الگویِ نخستینِ[3] عارف اهل نظر، و شهودِ به‌اصطلاح کیهانی‌اش را نمونهٔ شهود نفسانی معرفی می‌کند (1959). آن‌طور که گرگوری می‌گوید، بندیکت در حال عبادت مجذوب خدا شد (raptus in Deo). نوری دید، در درخشندگی بی‌همتا، که از ابر گذشت، و او بر سراسر عالم از منظر خدا نظر کرد ــ نظاره کرد که خداوند همان مسیح مجدیافته است که قدیسان و شهیدان پس از مرگشان نزد او می‌روند. بندیکت بعد از آن از شهود شادی‌بخش (visio beatifica) متمتّع شد که تمام نفوس پارسا در پایان زمان برای همیشه در آن سِیر خواهند کرد (مکاشفهٔ یوحنا ۲۲:۴). آثار گرگوری برای عارفان سدهٔ دوازدهم، که با او در مورد ارزش زیاد تجربه‌های شهودی در بستر حیات عبادی هم‌نظر بودند بسیار الهام‌بخش بود.

عرفان رهبانی و شهود

جنبش‌های رهبانی سدهٔ دوازدهم مراقبهٔ شخصی بر کلام خدا (meditatio و lectio divina) را محور حیات معنوی قرار دادند. این عمل مراقبه‌آمیز باعث می‌شد موهبت نظر (contemplatio) که در آن ناظر سیمای خدا را نظاره می‌کند آسان شود. ویلیام از دِیر قدیس تیئری در اثر خویش به نام رسالهٔ زرین[4] (۱۱۳۶م) با راهبان دیر کارتوزیانیِ کوه خدا[5] بحث و گفتگو

1. *Dialogues* 2. Benedict of Nursia 3. prototype 4. *Golden Epistle*
5. Mont-Dieu

می‌کند و می‌گوید نظر [کردن] یعنی فهم کلامِ خدا مطابق با همان روحی که با آن مکتوب شده است (William of Saint Thierry 1971b). استوار ماندن بر این نوع عمل نظرورزانه فقط وقتی معنادار می‌شود که شخص باور داشته باشد که «رؤیت رودرروی خدا» ممکن است، به‌رغم این‌که خدا به موسی چنین فرموده است: «انسان نمی‌تواند مرا ببیند و زنده بماند» (خروج ۳۳:۲۰). ویلیام در تأملِ هفتم در باب مزمور ۲۶ (۲۷):۸ می‌نویسد: «نه پولس و نه شاگرد محبوبت نتوانستند به رویت بنگرند، و با این همه چون فهمیدم که داود از همین رویارویی سخن گفته، دگربار به دیدار روی تو امید بستم، امیدی که نمی‌توانم آن را ترک کنم» (1971a, 137). ویلیام امیدوار بود در جذبه‌ای که در آن فرد از حدود بشریت، و بنابراین از حدود ذهن، بیرون می‌رود، رؤیت رودرروی خدا میسر شود.

محبت آن قدرتی است که چنین جذبه‌ای را امکان‌پذیر می‌کند. ویلیام، به پیروی از گرگوری و دیگران، عروس غزل غزل‌ها را الگوی آرمانیِ راهبِ اهلِ نظر می‌داند. این عروس که زخمیِ تیرِ محبت است (غزل غزل‌ها ۲:۵)، در آتشِ این شوقِ مدام می‌سوزد که محبوب خویش را ببیند. آن نفسِ اهل نظر که در آتشِ شوقِ مفرطِ رؤیتِ خدا می‌سوزد، بسا که مستغرق خدا شود و در وحدتی روحانی به او بپیوندد: «محبت میل مفرط اراده به خداست... لیک 'وحدت روحانی' با خدا برای انسانی که قلب او علّوِ مقام یافته، نهایتِ سِیرِ اراده به سوی خداست. آن‌جاست که دیگر فقط خواست خدا خواستِ او نیست، تنها این نیست که خدا را دوست می‌دارد، بلکه در محبت خویش کامل می‌شود، چندان که فقط آن چیزی را می‌تواند اراده کند که خدا اراده کرده است» (1971b, 94). عالی‌ترین قوهٔ شناختی در محبت است، که قدرتی وجدناک دارد که انسان را از خود فرامی‌بَرَد و با دیگریِ الهی یکی می‌کند.

ویکتوریان‌ها در باب نظر عارفانه مطالبی مشابه این به راهبانِ نوآموزِ

خود تعلیم می‌دادند. ریچارد از دِیرِ قدیس ویکتور (متوفی ۱۱۷۳ م) در تفسیر خود بر مکاشفهٔ یوحنا نوعی سنخ‌شناسی از شهود ارائه می‌دهد که به طور قابلِ توجهی با سنخ‌شناسی آوگوستین متفاوت است.(۲) ریچارد سنخ‌شناسی دوگانه، و نَه سه‌گانه، از شهود ارائه می‌دهد و میان شهود جسمانی و نفسانی فرق می‌گذارد. بر طبقِ نظرِ ریچارد، عالی‌ترین شکلِ شهودِ روحانی از نوعِ شهود باطنی[1] است: نفس برای مدتی کوتاه بر مسیحِ مجدیافته نظر می‌کند و همه‌چیز را از منظر او می‌فهمد. در طول این شهودِ نفسانیِ باطنی، نفس در رؤیت شادی‌بخشِ قدیسان و شهیدان سهیم می‌شود. با این همه، مثل عارفان طریقهٔ سیسترسیان، ویکتوریانی‌ها نیز شناخت حقیقی خدا را نه در نظرورزیِ هم‌تراز با عقل‌ورزی، بلکه در توانایی فرارَوی از ذهن (excessus mentis) می‌دانستند. ریچارد در فصل ۱۲ بنیامین کبیر،[2] جریان مراقبه را به دیدار ملکهٔ سبا با سلیمان تشبیه می‌کند.(۳) در ابتدا ملکه جویای سلیمان است و گوش فرامی‌دارد (prius quaerit et audit)؛ این مراقبه است. سپس ملکه او را می‌بیند و می‌شناسد (postea videt et intelligit)؛ این نظر است. بعد از آن، این دیدار او را متحیّر (stupet) می‌کند و باعث می‌شود از نفسش فراتر برود (a spiritu deficit)؛ این جذبه است (extasis, excessus mentis).

تحسینِ مفرطِ حکمتِ سلیمان باعث شد ملکه به فراسویِ [وجود] خود گذر کند. ریچارد به معرفی سه خویِ درونی می‌پردازد که [وقوع] جذبه را آسان می‌کنند: تمایل (desiderium) که عروس غزل غزل‌ها نمونهٔ آن است؛ تحسین (admiratio) که ملکهٔ سبا مثال آن است؛ و وجد (jubilatio, exsultatio) که داود، سرایندهٔ فرضی مزامیر، مثال آن است. این خوی و خصلت‌های عاطفی قدرتی پویا پدید می‌آورند که انسان بدان

1. anagogic 2. *Benjamin major*

نیاز دارد تا برای لحظه‌ای کوتاه از حد و مرزهای ذهنش فراتر برود و طعم اتحاد با خدا را بچشد. حکمتی که عارف در این اتحاد بدان دست می‌یابد با معیار دیدن و شناختن توصیف و تشریح نمی‌شود، زیرا این معیار متضمن رابطهٔ ذهن-عین است که عارف از آن فراتر رفته است. اصطلاحاتی که اصلاً و اساساً مربوط به دستگاه حسّی[1] هستند، برای فهم این حکمت مناسب‌تر و راهگشاترند. [در کاربرد این اصطلاحات] موضوع رؤیت خدا به‌تدریج محو می‌شود تا راه برای پیدایی استعاره‌هایی حس‌آمیزانه و چشیداری[2] باز شود که غالباً از غزل غزل‌ها گرفته شده‌اند: بوسیدن و لمس کردن، چشیدن، نوشیدن و مست شدن، محو شدن در یکدیگر در اتحاد. برنارد «استاد شیرین‌سخن»[3] کلروووا (متوفی ۱۱۵۳م)، دوست صمیمی ویلیام، در اثر خویش به نام مواعظی در باب غزل غزل‌ها، که در نسل‌های بعدی عارفان به‌شدت تأثیر گذاشت، از این گونهٔ کاربردیِ پرشور به کامل‌ترین شکلِ ممکن استفاده کرده است.

راهبان با تشخیص ارزش شور و عاطفه همچون وسیله‌ای برای رسیدن به اتحاد عرفانی به ایجاد و ترویج فنونی برای مراقبه پرداختند که هدفشان برانگیختگی و برافروختگی قلب بود. از این رو، تصاویر (ذهنی) اهمیت و جایگاه بالایی پیدا کردند. تصور می‌رفت که این تصاویر می‌توانند مستقیماً قلب را متأثر کنند و برانگیزند، و بنابراین اعمال عبادی را ارزشمندتر می‌کنند، در حالی که سخنان و تعالیم تودرتو پیش از آنکه بتوانند قلب را برانگیزند باید در ذهن بررسی و فهم شوند. تصاویر، اعم از [تصاویر] واقعی و تصورات و شهودهای نفسانی، شوق یا آتش افسوس (ardor compunctionis) را در وجودِ فردِ ناظر شعله‌ور می‌سازند، عواطفی که این قدرت را دارند که ناظر را وادارند حرکتی را رو به باطن از مرئی به

1. sensorium 2. gustatory 3. the mellifleus

نامرئی آغاز کند (per visibilia ad invisibilia)، حرکتی که کاملاً به درون خدا در ذات سه‌گانه‌اش راه می‌برد. بنابراین، کاربرد تصویر با این هدف در اعمال مراقبه‌آمیز اهمیت یافت که راه برای مواهب نظر و اتحاد عرفانی که تمام تصاویر در آن محو می‌شوند، گشوده و آسان شود. الگوهای اصلی این روش جدید مراقبه برگرفته از کتاب مقدس و زن بودند: عروس غزل غزل‌ها، که از میلِ پرشورِ دیدن و ملاقات با عاشق خود سرمست بود، و ملکهٔ سبا، که با دیدن شکوه و عظمت سلیمان نبی متحیر شد. بنابراین مایهٔ شگفتی نیست که می‌بینیم آثار و اعمال عارفان رهبانی سدهٔ دوازدهم الهام‌بخش زنان مؤمن سدهٔ سیزدهم بود.

شهود و عرفان جذبه‌وار زنان در سده‌های دوازدهم و سیزدهم

حلقه‌های دینی و نیمه‌دینی زنان متدین این دیدگاه‌ها را در باب شهود جذبه‌وار و اتحاد عرفانی، که در محیط نخبه‌گرای عارفان عزلت‌گزیده بسط یافته بود، و نیز اعمال مراقبه‌آمیز آن‌ها را اقتباس کردند. روند این اقتباس متضمن تغییراتی بود، که چشمگیرترینشان این است که به نظر می‌رسد شهود برای زنان در قیاس با مردان نقش اساسی‌تری ایفا می‌کند. گواه این مدعا نیز متونی است که به قلم زنان عارف و دربارهٔ زنان عارف نوشته شده‌اند. زندگی زنانِ مقدسِ (mulieres sanctae) سدهٔ سیزدهم در کشورهای زمین‌پست و راینلند غرق در شهود بود. تذکره‌نویسانِ قدیسان آشکارا تجربه‌های جذبه‌ای این زنان را بن‌مایه‌ای مهم در تقدسشان به شمار می‌آوردند. مکاشفات شخصی زنان مقدس فقط مضمون مهمی در تذکرهٔ قدیسان نبود: این مکاشفات در کتاب‌های مجزایی که به زبان‌های لاتین یا محلی نوشته می‌شدند نیز گردآوری می‌شد. کتاب مکاشفات[1]

1. *Book of Visions*

(Liber visionum) اثر الیزابت اهل شوناو[1] (متوفی ۱۱۶۴م) از راهبان زن طریقهٔ بندیکتی، نخستین نمونهٔ این گونهٔ ادبی جدید و کتابی است که به طور گسترده منتشر شد. این شهودنامه‌ها ممکن بود نوشتهٔ بانویی اهل شهود باشد، مثل کتاب مکاشفات که اثری است به زبان هلندی میانه از هیدویچ اهل برابانت[2] (نیمهٔ سدهٔ سیزدهم) از عارفان بگین،[3] یا بانویی با همکاری خواهران هم‌مسلک خود آن را نوشته باشد، مثل مکاشفات[4] اثر گرترود اهل هلفتا[5] (متوفی ۱۳۰۱/۱۳۰۲م). با این همه در غالب اوقات ثبت ادبی و انتشار مکاشفات زنان نتیجهٔ همکاری زنی اهل شهود و مردی بود که مرشد معنوی او دانسته می‌شد و اجازه می‌داد تا تجربه‌های او در سطح همگانیِ وسیع‌تری مطالعه شوند. مثلاً، کتاب مکاشفات اثرِ الیزابت را برادر روحانی او اِگبِرت اهل شوناو[6] تصحیح و تبلیغ کرد.

بنابراین برخورداری از شهود، به‌ویژه برای زنان، مشخصهٔ تقدس به حساب می‌آمد. تجربهٔ شهودی، تا حدی، از جمله ویژگی‌های جنسیتی تلقی می‌شد. به دلیل خمیرهٔ بدنی نازل زنان ــ تصور بر این بود که بدن زنان مرطوب و سرد است، نه خشک و گرم ــ عقیده بر این بود که تجلی صورت خدا (imago Dei) در اذهان زنان نسبت به تجلی آن در اذهان مردان وضوح کمتری دارد. با این حال، هر دو جنس از نظر روحانی برابر دانسته می‌شدند: رنج مسیح هر دو جنس را از گناه آغازین آزاد می‌کند، و زن و مرد هر دو فراخوانده شده‌اند تا به خدا نظر کنند. با این وصف، عقیده بر آن بود که طبیعتِ دمدمیِ زنان باعث می‌شود آنان بیشتر پذیرای

---

1. Elisabeth of Schönau 2. Hadewijch of Brabant

۳. beguine: جامعه‌های دینی زنان که در قرن دوازدهم میلادی در فروبومان تشکیل شد. اعضای بگین‌ها تعهدی نداشتند جز این‌که تا در بگین‌نشین زندگی می‌کنند از سادگی و عفاف روی برنتابند (برگرفته از «بگین‌ها»، دایرة‌المعارف فارسی، ۱۳۴۵، ج ۱، ص ۴۳۷). ــ م.

4. *Revelations* 5. Gertrude of Helfta 6. Egbert of Schönau

دیدار فرشتگان باشند، که این امر می‌توانست نفوسشان را به عالمی روحانی ببرد که در آن‌جا ممکن بود مسیح، مریم مقدس، قدیسان و شهیدان آنان را مستقیماً از اراده و کلام الهی آگاه کنند. با در نظر گرفتن چنین نگرش‌هایی، احتمالاً طبیعی است که می‌بینیم شهادت‌های شهودی زنان دیندار و مؤمن ــ راهبه‌ها، بگین‌ها و معتکفان ــ به‌مراتب بیشتر از شهادت‌های شهودی مردان به جا مانده است.

رابطهٔ ممتاز و مستقیم زنانِ فَرّه‌مند با خدا به آنان اجازه می‌داد تا وجودشان، از نگاه اجتماع، محل تلاقیِ امور این‌جهانی و آن‌جهانی، مردگان و زندگان باشد. به نظر می‌رسد آنان، به روشی شایان تقلید، این اندرز قدیس پولس را از صمیم قلب پذیرفتند که مشتاق عطایای روحانی، به‌ویژه عطای نبوت، باشند تا بتوانند با آشکار ساختنِ حقیقتِ کلامِ مستورِ الهی برای جماعت مسیحی آن‌ها را تهذیب کنند (اول کرنتیان ۱:۱۴ـ۱۴؛ نیز بنگرید به مکاشفهٔ یوحنا ۱۹:۱۰). آنان، مثل انبیا، از سَرِ لطف [خدا] (ex gratia) صاحب مقام مرجعیت دینی شده بودند، که بسیاری افراد آن را اگر نه ارزشمندتر دست‌کم برابر با مرجعیت دینی‌ای می‌دانستند که کشیشان بنا به مقام [خویش] (ex officio) از آن برخوردار بودند. هم مردم عادی هم مراجع دینی برای کسب همه‌گونه آگاهی به زنان اهل شهود مراجعه می‌کردند: مکان نفوس درگذشتگان، دانستن رأی خدا دربارهٔ مسائل سیاسیِ کلیسا، و معنای روحانی حقیقیِ عبارات مورد اختلاف در کتاب مقدس. برخورداری از چنین مقام روحانی پُراعتبار و موثقی، مثل مقام نبی درون اجتماع، می‌توانست به ستیزه‌ها و سازش‌هایی چند بینجامد، چنان‌که این موضوع در اثر دیگری از الیزابت اهل شوناو به نام کتاب مکاشفات در باب گروه شهیدان کلن[1] که خوانندگان

---

1. *Book of Revelations on the Company of the Martyrs of Cologne*

بسیاری داشت نشان داده شده است. مراجع محلی از الیزابت خواستند تا، از راه مکاشفاتش، هویت و زادگاه پیکرهای بسیاری را تأیید کند که در گورستانی قدیمی خارج از شهر کلن پیدا شده بودند، و گمان می‌رفت متعلق به قدیس اورسولا و گروه یارانش باشند. الیزابت پیش از قبول این وظیفه باید بر تردید و بی‌رغبتی‌اش غلبه می‌کرد. با این حال، او از طریق ارتباط شهودی خویش با شهیدان و قدیسانی که مدت‌ها پیش مرده بودند آنچه را مراجع انتظار داشتند تأیید کرد، و بدین ترتیب، بر مبنای قدرت شهودی‌اش که به رسمیت شناخته شده بود، حَکَم و پیش‌برندهٔ مراسم قدیس اورسولا در کلن شد (Elisabeth of Schönau 2000, 213).

با این حال، از نظر بسیاری از زنان عارف موهبت غیب‌بینی به‌خودیِ‌خود فاقد ارزش حقیقی بود. مسیح هنگام یکی از جذبه‌های هیدویچ به او چنین گفت: «معجزات و مکاشفات زیبا در طول عمرت اتفاق افتاد... عطایا و معجزات بیرونی آرام‌آرام درونت را متأثر می‌ساختند، به خاطر من از قبول آن‌ها خودداری کردی... به سبب محبت از آن‌ها دست کشیدی، و چیزی جز من را نمی‌خواهی» (Hadewijch 1980, 270). زنان عارفی همچون هیدویچ، بئاتریس اهل ناصره[1] (متوفی ۱۲۶۸ م)، مِشتیلد اهل مَگدِبورگ[2] (متوفی حدود ۱۲۸۲ م)، و راهبه‌های هلفتا، همسو با اعمال مراقبه‌آمیز عارفان طریقهٔ سیسترسیان و ویکتوریان که طریقه‌شان بر عشق مبتنی بود، در طلب آن بودند که رودررو به خدا نظر کنند تا نفسشان بتواند به‌تدریج دگرگون شود و به نمونهٔ نفس الهی شباهت کامل پیدا کند. در حالی که برای راهبان عزلت‌گزیده‌ای چون برنارد کلروویی، مطالعهٔ متن مقدس (Lectio divina) در خلوت زمینهٔ مقدماتیِ چنین اعمالی بود، بسیاری از زنان بر مراسم نیایش جمعی تمرکز می‌کردند که در فضای

---

1. Beatrice of Nazareth 2. Mechthild of Magdeburg

عمومی کلیسا برپا می‌شد. این مراسم با فضایی کامل و مناسب آن‌ها را برای عبادات شخصی آماده می‌کرد، که در آن‌ها شهود جذبه‌وار و تصاویر ذهنی نقش مهمی داشتند. فضای متنیِ مراسمِ نیایش جمعی آکنده از متونی از کتاب مقدس بود که به راهبان پیش از آن‌ها الهام بخشیده بود: مزامیر، غزل غزل‌ها، کتاب‌های حکمی. این امر برای زنانی که سخت مشتاق بودند تا موهبت نظر را تجربه کنند و محبوبشان را رودررو ببینند، امکان مطالعهٔ متن‌های مقدس بسیار و مراقبه بر کلامِ خدا را فراهم می‌آورد. فضای مراسم نیایش جمعی آکنده از اشیا و تصاویر مقدسی بود که برای افزایش شوق عاطفی این زنان به محبوب پشتیبان‌هایی دیداری فراهم می‌کردند. مسیح در تصاویری همچون شمایل عیسای مصلوب بازنموده می‌شد و عقیده بر آن بود که در نان [عشای ربانی] حضور دارد. آیین عشای ربانی به طور خاص موجب شهودهای جذبه‌وار می‌شد؛ از آثار شهودی زنان می‌توان دریافت که بیشتر در زمان نماز صبحگاهی یا طی آیین عشای ربانی در اعیاد بزرگ عبادی بود که [حالت] شهود به آنان دست می‌داد. در سدهٔ سیزدهم، آیین عشای ربانی فقط در همین زمان‌ها انجام می‌شد. بی‌گمان آنچه موجب [کسب] موهبتِ شهودِ خدا (visio Dei) و موهبت اتحاد عرفانی می‌شد، شوق عاطفی برای اتحاد با مسیح از طریق تناول پیکر او در عشای ربانی (Corpus Christi) بود.

آثار شهودی سدهٔ سیزدهم که نوشتهٔ زنان یا دربارهٔ آنان بود این فضای نیایشی خاص را نشان می‌دهد. بیشتر شهودنامه‌ها بر اساس تقویم نیایش جمعی نظم و ترتیب می‌یافتند. گزارش‌های شهودی شخصی با اشاره‌ای به ساعت و روز نیایش جمعی و، در بعضی موارد، حتی با اشاره به آن متنی از کتاب مقدس آغاز می‌شوند که فردِ شاهد در لحظهٔ استغراق در ساحت روح و دریافت شهود آن را تلاوت می‌کرده یا از بر می‌خوانده است. زن اهل شهود هنگام نظارهٔ جذبه‌آمیز خود امور را با حواس درونی

نفس درمی‌یابد؛ این حواس از عصر آبای کلیسا همانند حواس جسم تلقی می‌شدند، البته همزمان مغایرتی نیز با آن‌ها داشتند از این حیث که دستگاهِ حسیِ نفس فقط هنگامی فعال می‌شود که حواس جسم ساکت شوند. بینایی و شنواییِ حواسِ درونی فعال‌ترند: نفس تصاویر (visio) را می‌بیند و صداها (auditio) را می‌شنود، و قدوسِ عالم ملکوت با او سخن می‌گوید (allocutio). با در نظر گرفتن زمینهٔ نیایش‌خوانی جمعی، که جذبه در آن روی می‌دهد، می‌بینیم که تصاویر شهودی غالباً با لحظهٔ رخداد شهود در مراسم نیایش جمعی ارتباط دارند. شهود معنای پنهان متن نیایشِ جمعی را که شاهد بر آن مراقبه می‌کند آشکار می‌سازد. دربارهٔ زنی که حافظه‌اش مطالب را به‌خوبی حفظ می‌کند و فعالیت خوبی دارد می‌توان گفت، آنچه او در شهود خویش می‌بیند نه‌فقط از متن خاص نیایش جمعی آن روز، بلکه همچنین از تصاویر و متون دیگری مایه می‌گیرد که در خلال تأملات عاطفی اهل شهود بر متن به کار گرفته می‌شوند. حاصل آن‌که، شهودهای بگین‌های آگاه و اهل کتاب و راهبه‌هایی چون هیدویج و راهبان هلفتا نشان‌دهندهٔ سطح بالای گفتگوی میان‌متنی بین کتاب مقدس و مجموعهٔ وسیعی از سایر متون دینی و کلاسیک است. بنابراین این زنان را می‌توان به‌درستی زنانی دانست که به نوعی «هرمنوتیک تجربی» یا «الهیات خیال‌انگیز» می‌پرداختند.(۴)

مکاشفاتی که زنان هنگام نظر دریافت می‌کردند منحصر به فهم کلام خدا نبود. پیام الهی در اصل و اساس به رسالت شخصی آن‌ها در مقام عروس خدا و نقش نجات‌بخش آن‌ها از نظر دیگران مربوط می‌شد. هیدویچ در اثر خود به نام کتاب مکاشفات برای دوست معنوی گمنامی که کتاب را برای او نوشته تبیین می‌کند که نظرورزی‌های وجدناک او نقش آینه‌ای را ایفا می‌کنند که او در آن‌ها می‌تواند ببیند که نفسش تا چه حد شبیه صورتِ کاملِ محبوبش شده است. با این حال، شهودها همچنین عواملی هستند

که تحول او را در جهت کمال معنوی به‌تدریج تسهیل می‌کنند: «[ابتدا] هر ساعت و بعد از آن دایماً عطاهای جدیدی دریافت کردم که بر من آشکار می‌کردند چقدر پیشرفت کرده‌ام، و تا کدام مرتبه از پرورش بالیده‌ام» (Hadewijch 1980, 304). هیدویچ از طریق ارتباط شهودی از اعتبار معنوی و رسالت روحانی‌اش آگاه شد. در جامعه‌ای که زنان اجازه نداشتند علناً وعظ و تبلیغ کنند، فرمانی از سوی خدا مبنی بر تبلیغ تجربه‌ها و بینش‌ها ــ در کنار رایزنی با کشیش ــ برای غلبه بر موانع اجتماعی ضروری بود. مشتیلد اهل مگدبورگ فرمانِ نوشتن (Schreibbefehl) را هنگام جذبه مستقیماً از خدا دریافت کرد (Mechthild of Magdeburg 1998, 96). خدا، مریم مقدس و سایر افلاک‌نشینان بارها هنگام مکاشفات هیدویچ به او گفتند که راهنمای دیگران به سوی کمال روحانی است (Hadewijch 1980, 284, 301). یکی از راه‌های ادای این رسالت نوشتن بود.

در آخرین مکاشفه‌ای که در کتاب مکاشفات هیدویچ ثبت شده آمده است که بر او چنین آشکار شد که به جایی رسیده که برای آن برگزیده شده بود، یعنی به سُرایشگاه[1] سرافیم در مجاورت خدا. در آن مکاشفه به او نشان دادند که لباس عروسیِ نفسش تمام محاسن را در حد کمال داراست و تختش[2] چندان شفاف است که ارادهٔ الهی می‌تواند در آن آزادانه جلوه کند:[3] شباهت او به محبوب کامل است. افراد دیگری نیز از اهل شهود عرفانی هنگام جذبه‌هایشان به جایی بسیار خاص در جای‌نگاریِ[4] روحانی سده‌های میانه برده شدند: سرایشگاه بلندپایه‌ترین موجودات

1. choir 2. throne

۳. هیدویچ در آخرین مکاشفه‌ای که در کتاب مکاشفات خود نقل کرده می‌گوید تخت دال بر قدرت جدیدی است که خدا به او عطا کرد و او اینک با این قدرت می‌تواند در اتحاد با خدا زندگی کند. او در ادامه می‌افزاید شفافیت این تخت به معنای پاک بودن آن از آلایش‌هایی است که بیگانگان از خدا در ورطهٔ آن‌ها فرواُفتاده‌اند (Hadewijch 1980, 302). ــ م.

4. topography

سه‌گانهٔ فرشته‌گون، جایی که فرشتگان اهل نظر ــ عرشیان، کروبیم و سرافیم ــ از شهودِ پایان‌ناپذیرِ سیمایِ خدا متمتّع‌اند. کشیشی گمنام از طریقهٔ سیسترسیان که کتاب حیات[1] بئاتریس اهل ناصره را نوشت توضیح می‌دهد که بئاتریس غالباً به قلمرو آسمانی سرافیم برده می‌شد و وجدهای جذبه‌آمیز او فرقی با تجربهٔ پولس در آن هنگام که از آسمان سوم فراگذشت نداشت. تذکره‌نویس تصریح می‌کند که او در وجدهای مسرت‌بخش خویش بر سیمای مسیحِ مجدیافته نظر کرد و برای مدتی کوتاه در شهود شادی‌بخش سهیم شد (Anonymous 1991, 205, 208). هیدویچ همچنین هنگام وجدهایش «در محضر آن سیمایی از خدا حاضر شد که او با آن تمام قدیسان و تمام انسان‌ها را در درازنای اَبَدیّتَش خشنود می‌کند» (Hadewijch 1980, 297). هیدویچ از این منظر باطنی «تمام چیزها را همان‌طور که در خدا هستند و به اندازه‌ای که در خدا هستند و به اندازه‌ای که خدا هستند رؤیت کرد» (286).

اما باز هم بیشتر زنانِ عارف شهود را قدرتمندترین و قدرت‌بخش‌ترین تجربهٔ معنوی نمی‌دانستند. مکاشفهٔ محبت و عدالت الهی که در شهود سیمای خدا بر آنان آشکار می‌شد تحسین، وجد و میلشان را نسبت به این مسئله تشدید می‌کرد که ذهنشان را تعالی ببخشند (excessus mentis) و با محبوبشان یکی شوند. هنگام این جذبهٔ غایی، حواس درونی شنوایی و بینایی که در طول شهود فعال هستند دیگر نمی‌توانند مستقل کار کنند. نفس فنا می‌شود، و مجاری حسی‌اش با شورِ احساسِ واحدِ شادی‌بخشی مرکب از تمامی حواس در هم می‌آمیزند. این تجربهٔ اتحاد عرفانی، توصیف‌ناپذیر است. وقتی زنانِ عارفِ نویسنده از این اتحاد سخن به میان می‌آورند، از تصویرپردازی‌های مربوط به ازدواج، استعاره‌هایی مربوط به

1. *Life*

ذوب شدن و تعابیر مربوط به لمس کردن و چشیدن استفاده می‌کند. از نظر هیدویچ «سرّی‌ترین نام محبت (Minne) لمس است» (91) و ثمرهٔ تمتع عرفانی «طعم کامل شناخت» خوانده می‌شود (282). اتحاد، مثل شهود، دربردارندهٔ معرفت است. با این حال، اگرچه مکاشفهٔ شهودی با ذهن فهم می‌شود، حقیقت مستور در اتحاد عرفانی از طریق سهیم شدن درک می‌شود: عارف در خداست و در تمتع تثلیث‌وار خدا از خودش سهیم است. فرد در این نوع اتحادِ «بیرون از روح» در قیاس با شهودِ «درون روح» به خدا نزدیک‌تر است و شناخت عمیق‌تری از او دارد. همان‌طور که هیدویچ در پایان کتاب مکاشفات خویش به دوستش می‌گوید: «باری سه روز و سه شب در جذبهٔ روح سیمای محبوبمان بودم؛ این انجذاب غالب اوقات به همین مدت دوام داشت؛ همچنین گاه نیز به همین مدت در جذبه‌ای کاملاً خارج از روح بودم، از او متمتّع بودم و از خود و از همگان ناپدید: دانستم چگونه او در تمتّعْ خویش را در بر می‌گیرد. بیرون از روح بودن و در او بودن ــ برتر از هر آن چیزی است که ما می‌توانیم از او داشته باشیم یا او خود آن را از برای ما برآورده کند؛ در این صورت، ما همانیم که اوست» (305).

پی‌گفتار

در پایان سدهٔ سیزدهم، عرفانِ شهودیِ جذبه‌آمیزِ زنانه از کانون خود در کشورهای زمین‌پست جنوبی و راینلند به سایر مناطق اروپا گسترش یافت. در شهر لیون، مادر روحانی مارگارت اهل اون[1] (متوفی ۱۳۱۰م) از طریقهٔ کارتوزیان تجربه‌های شهودی خویش را به زبان لاتین و زبان محلی به رشتهٔ تحریر درآورد. در ایتالیا، آنجلا اهل فولینو[2] (متوفی ۱۳۰۹م) شهودهای

1. Margaret of Oingt 2. Angela of Foligno

جذبه‌آمیز خود را به فرایاری فرانسیسی املا کرد. در بایرنِ[1] آلمان، مارگارت اِبـنِر[2] راهـبه‌ای از طـریقهٔ دومینیکن (مـتوفی ۱۳۵۱ م) بـا تشـویق مـرشد روحانی‌اش مکاشفاتش را ثبت کرد. توجهات به‌آرامـی از عـرفان مـبتنی بـر محبت، که در آن عشای ربانی عامل نمادین اتحاد با محبوب بود، به سـوی عرفان مبتنی بر رنج معطوف شد که در آن صلیب اولین و مهم‌ترین کانون نگاه محبت‌آمیز شهودی بود (عملی که به‌زیبایی در شهودهای جولیان نورویچی[3] زاهد [متوفی پس از ۱۴۱۶ م] توصیف شده است).

اعمال مراقبه‌آمیزی که شـالودهٔ عـرفان شـهودی را مـی‌ساختند رواج یافتند. برای زنان کم‌سواد، تصاویر مشخصی نظیر آنچه در کتاب مراقبات بر حیات مسیح اثر بوناونتورهٔ مجعول آمده، جایگزین تأملات شخصی بر متنی عبادی شد. شهودهای قالبی و قاعده‌مندی که بدین ترتیب، مثلاً در اثری با عنوان کتاب[4] متعلق به زنی خانه‌دار به نام مارجری کمپ[5] (متوفی پس از ۱۴۳۸ م)، پدید آمد فاقد پیچیدگیِ تفسیری و عـمق عـرفانی‌ای بـود کـه مشخصهٔ ادبیات شهودیِ اولیه به حساب می‌آید. جریانِ پویندهٔ مـردمی کردنِ حیاتِ معنوی، همراه با مجادلاتی که بر سرِ پیشگویی‌های بریدگت اهل سوئد[6] (مـتوفی ۱۳۷۳ م) بـه راه افـتاد، کـلیسای کـاتولیک را بـر آن داشت تا برای فرق‌گذاری بین شهود صادق و کاذب آیین‌نامه‌ای تنظیم و اعـلام کـند (discretio spirituum). بـدین تـرتیب کـلیسا بـه آوگـوستین بازگشت، که در رساله‌اش با نام در باب معنای ظاهری سفر پیدایش راجع بـه شهود روحانی محتاطانه سخن گفته بود، زیرا باور داشت که عالم روحانی هم قلمرو خدا و فـرشتگان اوست و هـم قـلمرو شیاطین. بـا اجـرای طـرحِ بازشناسیِ نفوس[7] طی سدهٔ پانزدهم، دعاوی مربوط به عطاهای شهودی و نبوی محل ظنّ و گمان واقع شدند، مگر این‌که از طریق تحقیقات قانونی ثابت

1. Bavaria 2. Margaret Ebner 3. Julian of Norwich 4. *Book*
5. Margery Kempe 6. Bridget of Sweden 7. discernment of spirits

می‌شد که در زمرهٔ مکاشفات اصیلِ الهی هستند. این تدبیر ازگونهٔ جدیدی از اهلِ شهود حمایت می‌کرد که در مطالعهٔ متون دینی آگاهی زیاد و در فنون مراقبه تبحر فراوان داشتند و با اهلِ نظرِ سدهٔ دوازدهم و زنان عارف سده‌های سیزدهم و چهاردهم به‌کلی تفاوت داشتند. در مقابل، عارفِ شهودیِ آرمانیِ عصرِ پساقرون وسطایی دختری بی‌سواد مثل برنادِت سوبیرو[1] (متوفی ۱۸۷۹ م) است، دختر آسیابانی که در غار مَسابیئِل[2] بیرون از لورد[3] مریم مقدس را مشاهده کرد که بر گناهان عصر مدرن می‌گرید.

یادداشت‌ها

۱. برای آگاهی از کتاب آلچر بنگرید به PL 40, col. 797.

۲. Richard of Saint Victor, *In apoc*. 1, in *PL* 196, cols. 684–7. ترجمه از مؤلف.

۳. بنگرید به
Richard of Saint Victor, *Benjamin major* 5, 12, in *PL* 196, cols. 180–2; Richard of Saint Victor, *The Twelve Patriarchs*; *The Mystical Ark; Book Three of the Trinity*, trans. Grover Zinn (New York: Paulist Press, 1979), pp. 326–7.

۴. در مورد هرمنوتیک تجربی بنگرید به Langer 1992, pp. 229–46؛ در مورد الهیات خیال‌انگیز هم بنگرید به Newman 2003, pp. 294–304.

1. Bernadette Soubirous 2. Massabielle 3. Lourdes

عمل و نظر[1]

شارلوت رَدِلر

از نگاهِ بیشترِ عارفانِ مسیحی، تجربهٔ حضورِ الهی نه‌فقط سلوک درونی را تغییر می‌دهد، بلکه حیات بیرونی را نیز از بن و اساس دگرگون می‌کند. لئوناردو بوف[2] خطوطِ کلّی بینشِ جدیدی را در بابِ تقدس و اتحاد عرفانی با خدا ترسیم کرده است که ایجاب می‌کند فرد در عین تلاش در راه آزادی اهل نظر نیز باشد. این دعوت به نظرورزی در آزادی (contemplativus in liberatione)، که بازگویی توصیف جرونیمو نادال[3] است از معنویت ایگناتیوس لویولایی در مقام «عملِ توأم با نظر»، متضمنِ نقدِ ترکیب‌بندی‌های تقلیل‌دهندهٔ رابطه میان عبادت و عمل (ora et labora) است که این رابطه را به حوزهٔ قطب‌گرایی‌ها یا آیین‌های یک‌طبیعت‌انگاریِ معنوی انتقال می‌دهد (اصطلاح یک‌طبیعت‌انگاری بنا به سنت به عقیدهٔ بدعت‌گذارانه‌ای اشاره دارد که بر اساس آن مسیح فقط

---

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از:

Actio et Contemplatio/Action and Contemplation, Charlotte Radler, in *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, Edited by Amy Hollywood and Patricia Z. Beckman, Cambridge University Press, 2012.

2. Leonardo Boff

3. Jerónimo Nadal

یک (به یونانی monos) طبیعت (به یونانی physis) دارد، زیرا که انسانیت او در الوهیتش جذب و مستحیل شده است؛ در این زمینهٔ خاص، یک‌طبیعت‌انگاری دلالت بر تأکیدی یک‌جانبه بر عمل یا بر نظر دارد) (Nadal 1905, 651; Boff 1980, 371_2). از نظر بوف، دعوت به نظرورزی آزادانه نشان‌دهندهٔ ترکیب عمل با عبادت است که هر دو قطب را به صورت دیالکتیکی متحد می‌کند، «آن‌ها را دو فضا به حساب می‌آورد که به روی یکدیگر گشوده و متضمن همدیگرند» (373). بحث بوف کشاکش‌هایی را برجسته می‌کند که عارفان مسیحی در پرداختن به رابطه میان عمل و نظر با آن درگیر بوده‌اند. با این حال، این حُکم که دوگانگی میان عمل و نظر مشخّصهٔ سنّت‌هایِ عرفانیِ مسیحی است (که نوعی دوگانگی شناخته‌شده میان بدن و نفس، عالم و کلیسا را منعکس می‌کند) با بررسی چند تن از اندیشمندان تأثیرگذار مسیحی رد شده است.

در این مقاله، تلاش‌های متفاوت ولی مستمری را بررسی می‌کنیم که در آثار آوگوستین (۳۵۴ـ ۴۳۰)، مایستر اکهارت (۱۲۶۰ـ ۱۳۲۸)، ایگناتیوس لویولایی[1] (۱۴۹۱ـ ۱۵۵۶)، توماس مِرتون[2] (۱۹۱۵ـ ۱۹۶۸)، دوروته زوله[3] (۱۹۲۹ـ ۲۰۰۳)، و لئوناردو بوف (متولد ۱۹۳۸) دیده می‌شود و معطوف به ایجاد رابطه میان نظر و عمل است. فهمِ آوگوستین از رابطهٔ عمل و نظر متضمن فَرضی است که در اندیشهٔ آبای کلیسا رواج داشت. این فرضْ نظر را عالی‌ترین هدف می‌داند، اما اذعان می‌کند که واقعیت‌های این زندگی مستلزمِ رفت‌وآمد میان این دو است. در اواخر سده‌های میانه و اوایل دوران جدید، اکهارت و ایگناتیوس اتحاد پویندهٔ عمل و نظر را مطرح کردند و بدین ترتیب به رابطهٔ این دو از نو سامان دادند. در سدهٔ بیستم، مرتون برداشتی غیرثنوی از رابطهٔ میان جهان و

---

1. Ignatius of Loyola 2. Thomas Merton 3. Dorothe Soelle

صومعه، عمل و نظر ارائه داد. در سدهٔ بیست و یکم، زوله دیدگاهی فراگیر در باب عرفان پدید آورد و، هم‌نظر با دیدگاه بوف، میان عرفان و پراکسیسِ آزادی‌بخشی و مقاومت ارتباط برقرار کرد.

مسئلهٔ رابطهٔ میان عمل و نظر در عالم مسیحی دغدغه‌ای فکری نبود که در خلأ به وجود آید. سنت‌های فلسفی، الهیاتی و سیاسی یونان افق فکری تفسیر دیدگاه‌های مسیحی هستند. اندیشمندان مسیحی تمایزِ یونانی میان پراکسیس (praxis) ــ مشارکت فعّال در حیات عمومی پولیس (polis) ــ و تِئوریا (theoria) ــ جستجوی حقیقت به شیوهٔ فلسفی ــ را پذیرفتند. در سنت مسیحی غرب این دو وجه حیات با عناوین vita activa و vita contemplativa شناخته می‌شود. از نظر ریشه‌شناسی، اصطلاح لاتین action از فعل agere، به معنی انجام دادن یا کردن، می‌آید، در حالی که contemplatio از فعل contemplari ریشه می‌گیرد، که در اصل به معنی مشخص کردن مکانی است برای پیشگویان تا به تعبیر نشانه‌ها بپردازند. سنت‌های الهیاتی مسیحی از مفهوم پراکسیس سیاست‌زدایی کردند و آن را به معنای محبتِ فعال به همسایه در نظر آوردند و تئوریا (theo_ria) را نیز، بنا بر نگرشی جدید، تجربه‌ای نظری از حضور الهی معنا کردند و بدین ترتیب الگویِ سنتیِ فهمِ این دو مفهوم را بر هم زدند. بنا به این سنت‌ها، در زندگیِ دنیاییِ کامل، میان تجربه کردن نظرورزانهٔ خدا و زندگی مبتنی بر احسان[1] تعادل برقرار است. از دید آن‌ها، عمل و نظر دیگر روش‌های جایگزین حیات تلقی نمی‌شوند، بلکه، ضمن برخورداری از حدّی از اختلاف، جوانبی از حیات مسیحی به حساب می‌آیند که هماهنگ هستند و متقابلاً تغییر می‌کنند.

دست‌کم با اُریگن (متوفی در حدود سال ۲۵۴ م) بود که داستان

1. charity

ملاقات عیسی با مریم و مرتا (لوقا ۱۰:۳۸ـ۴۲؛ یوحنا ۱۲:۱ـ۸) به زمینهٔ اصلیِ فهمِ رابطهٔ عمل و نظر تبدیل شد که در آن مرتا نشانهٔ عمل و مریم نشانهٔ نظر بود. در روایت لوقا از داستان پیش‌گفته (لوقا ۱۰:۳۸ـ ۴۲)، مرتا در خانه‌اش از عیسی پذیرایی می‌کند. در حالی که مرتا مشغول خدمت کردن است، مریم کنار پاهای عیسی نشسته و به سخنان او گوش می‌دهد. مرتا از این‌که خواهرش به او کمک نمی‌کند آزرده می‌شود و از عیسی استدعا می‌کند از مریم بخواهد کمکش کند. عیسی پاسخ می‌دهد که «لیک تنها اندکی لازم است و حتی تنها یکی. مریم بهترین سهم را برگزیده که از او ستانده نخواهد شد» (لوقا ۱۰:۴۲). گزارش یوحنا از این داستان (یوحنا ۱۲:۱ـ۸) با روایتِ لوقا از آن فرق دارد: همچنان که مرتا خدمت می‌کند، مریم روغنی گرانبها بر پاهای عیسی می‌ریزد و آن‌ها را با موهای خود تمیز می‌کند. یهودا به خاطر این کار بر او خرده می‌گیرد، اما عیسی او را تحسین می‌کند. تفسیرهای مختلف این متون دغدغه‌ها و ارزش‌های مختلف مفسران مختلف و جوامع آن‌ها را نشان می‌دهد. این داستان نه‌فقط برای فهم رابطهٔ دوسویهٔ عمل و نظر الگویی صریح به دست نمی‌دهد، بلکه باعث شکل‌گیری خوانش‌های مختلف می‌شود.

آوگوستین: نظر محبت‌آمیز، عمل محبت‌آمیز

آوگوستین اهل هیپو طرفدار حیاتی بود که در آن عمل و نظر به هم آمیخته‌اند و میانشان رابطه‌ای رُتبَتی وجود دارد: اگرچه اعمال لازم و خوب‌اند، فرع بر لذات نظر هستند که نفس به واسطهٔ آن‌ها عروج می‌کند تا به دیدار خدا نایل آید. با وجود این، ترتیب طبقه‌بندی‌شدهٔ آوگوستین تا حدودی بر پایهٔ تفسیر او از عمل به مثابهٔ فعالیت ناپایدار و نظر به مثابهٔ آرامش ابدی است. با این وصف، واقعیت‌های این زندگی مقتضی حیاتی متعادل‌اند که در آن نظر ناگزیر به خاطر مقتضیات احسان به حالت تعلیق

درمی‌آید و اعمال فرد نیز به‌درستی بر اثرِ محبت نظرورزانه نظم و ترتیب می‌یابند. آوگوستین خطوط کلی سه نوع زندگیْ ــ نظری، عملی و آمیخته‌ای از این دو ــ را ترسیم و به فضیلتِ تعادل توصیه می‌کند: «از این سه روش زندگی... آدمی می‌تواند هر کدام را برگزیند بی‌آن‌که به منفعت ابدی‌اش ضرر برساند... هیچ‌کس حق ندارد چندان حیات نظری را در پیش بگیرد که به خاطر آسودگی خویش خدمت به همسایه‌اش را فراموش کند؛ همچنین کسی حق ندارد چندان خود را در حیات عملی غرق کند که نظر بر خدا را نادیده بگیرد» (Augustine 1950, 697–8).

آوگوستین مسئلهٔ رابطهٔ میان نظر و عمل را از طریق آموزهٔ خویش در بابِ مسیح کامل،[1] مسیح به مثابهٔ سر و امّت مسیحی به مثابهٔ بدن، تجزیه و تحلیل کرده است. بر طبق آموزهٔ مسیح کامل، مسیح به واسطهٔ تجسم یافتن با بشریت متحد شد تا در جسم خویش بشریت را کاملاً دگرگون کند. مفهوم‌سازی آوگوستین از این آموزه به روشی است که مطابق آن حیات روزمره تبدیل به قالبی می‌شود برای همسان‌گردی[2] مداوم با مسیح؛ در نتیجه، انسان نباید از حیات هرروزه دست بکشد. مسیحِ متجسم ــ که در او عمل و نظر به طرزی اصیل یکی می‌شوند ــ با محبت و همبستگی خود را در وضعیت بشر مستغرق کرد، و، بشر نیز با مستغرق کردن خویش در اعمال رحمت‌آمیز از طریق همان محبت و همبستگی عمل می‌کند.

همان‌طور که میان عمل و نظر وحدت وجود دارد، در فرمانِ دوگانهٔ دوست داشتنِ خدا با تمام دل، جان و ذهن و دوست داشتن همسایه همچون خویشتن (متی ۲۲:۳۴ـ۴۰) نیز وحدت برقرار است. بنابراین، محبت «دو وجه» دارد (van Bavel 1986, 169–81). آوگوستین به شناخت محبت به خدا و محبت به همسایه پرداخت بی‌آن‌که بی‌باکانه آن دو را یکی کند. هر دوی آن‌ها همان محبتِ یگانگی‌بخش هستند، اما با

---

1. totus Christus 2. conformation

محدوده‌ای فراگیر که دو متعلَقِ کاملاً مختلف را شامل می‌شوند: «لیک اگر برادرتان را دوست بدارید، می‌توان گفت که برادرتان و نه مسیح را دوست داشته‌اید؟ چه‌سان چنین چیزی تواند بود؟ آن‌گاه که اعضای مسیح را دوست می‌دارید، مسیح را دوست داشته‌اید... پس، محبت تمایز برنمی‌دارد... لیک تا شور احسان [وجود فرد را] گرما نبخشد، کثیر نتواند در واحد بیامیزد. می‌دانیم که فرزندان خدا را دوست داریم، زیرا که خدا را دوست داریم» (Augustine 2008, 148–9). از آن رو که خدا از طریق تجسم با بشر متحد شد، مسیح نیز در همنوعان بشری ما حضور دارد، و در محبت به دیگران به خدا محبت می‌ورزیم.

آوگوستین با در نظر گرفتن این‌که این دو خواهر در یک خانه زندگی می‌کردند و در پذیرایی از عیسی با هم متحد بودند، از گفتارمایهٔ (topos) مریم و مرتا بهره می‌گیرد تا به این بحث بپردازد که حیات روزمره مقتضی آن است که فرد چالاکانه، «همه‌فن‌حریف» باشد: «پس در آن خانه‌ای که خداوند مورد استقبال قرار گرفت، دو نوع حیات در دو زن وجود داشت؛ [که] هر دو پاک، و هر دو ستودنی [بود]؛ یکی پرزحمت، دیگری آسوده و آرام... بدین‌سان در آن خانه این دو نوع حیات و [بلکه] خود سرچشمهٔ حیات وجود داشت» (1992, 83). با وجود این، اگرچه هر دو پیشه برای میزبانی مسیح و خدمت به او لازم است، مرتا و مریم به روش‌های مختلفی به او خدمت می‌کنند. مرتا به نیازهای جسمانی ــ خوراک و نوشاک ــ مسیح متجسم توجه دارد. اما در آن هنگام که مرتا به عیسی غذا می‌دهد، مریم از کلام جاوید مسیح غذا می‌گیرد (7–76).

آوگوستین نیز به پیروی از تفاسیر اولیه، مرتایِ اهل عمل و مریمِ اهل نظر را بازنمون دو خواهر به نام‌های لیه[1] و راحیل[2] می‌داند که در متون

1. Leah 2. Rachel

مقدس عبرانی از آن‌ها سخن به میان آمده است. هرچند آوگوستین این بن‌مایه‌ها را به روش‌هایی سنتی اتخاذ می‌کند، معانی جدیدی نیز به آن‌ها می‌بخشد: لیه و مرتا نشانه‌های کلیسای حال حاضر هستند، حال آن‌که راحیل و مریم کلیسای آینده را بازمی‌نمایند. کلیسای حال حاضر دلالت بر خدمتگزاری و سرپرستی‌ای دارد که در حال حاضر حیاتِ امّتِ مسیحی را تداوم می‌بخشد، اما کلیسای آینده حاکی از آرامشی است که امّتِ مسیحی در ابدیّت از آن بهره‌مند می‌شود. آوگوستین این دو را ادوار دوگانهٔ به‌هم‌وابسته در مسیر تاریخی کلیسا معرفی می‌کند. او کاربستِ مجددِ گفتارمایهٔ مریم و مرتا را چنین تبیین می‌کند: «بدین‌سان می‌بینید که... در این دو زنی که نزد خداوند محبوب هستند، هر دو انسان‌هایی نیک و شاگرد اویند؛... در این دو زن دو نوع حیات بازنموده شده است: حیات کنونی و حیات آینده» (83). احسانِ مرتا در حق همسایه‌اش وظیفه‌ای است گریزناپذیر در این عمر گذرایی که به خاطر نیازمندی‌های شدید، سخت و دشوار شده، عمری که البته سرانجام پایان خواهد گرفت. مریم بهترین سهم را برگزید چون جاودان و سرشار از محبت کامل است. آوگوستین می‌نویسد: «تو [مرتا] سهم خوبی برگزیدی، لیک او [مریم] سهم بهتر را برگزید. آنچه تو برگزیدی به پایان می‌رسد. تو گرسنه را خوراک و تشنه را نوشاک می‌دهی، خستگان را بستر فراهم می‌آوری تا به خواب رَوَند، و خانه‌ات را به آنانی که خواهان اقامت در آن‌اند می‌دهی. تمام این‌ها به پایان می‌رسد... مریم سهم بهتر را برگزید، سهمی که از او بازستانده نخواهد شد. او نظر را برگزید. انتخاب او این است که از کلمهٔ خدا تغذیه کند» (234 و نیز Augustine, *The Trinity*, I. 20). در آن هنگام که مریم در وطن خویش در سلم و صفا آسوده است، مرتا همچون فردی تبعیدی کار می‌کند که در سیر و سفر خویش برای رسیدن به آسایش به کارهایی گذرا دست می‌زند. در آرامشِ فرجامینی که از شهودِ نظریِ در

حیات اخروی حاصل می‌شود ـ آن‌گاه که قلب‌های بی‌قرارمان در خدا قرار می‌یابند ـ لیه به راحیل و مرتا نیز به مریم مبدل می‌شود. با این وصف، الگوی استعاری آوگوستین پیچیده‌تر از این‌هاست زیرا او بین زمان و ابدیت هیچ نوع گسستی نمی‌بیند، چرا که آینده حیات کنونی را فرامی‌گیرد و زندگی‌های آن دو خواهر به هم گره خورده‌اند. مریم دلالتگری چندوجهی است که شخصیتش نشان می‌دهد چگونه تجربه‌های نظری در حیات کنونی (گیرم ناپیوسته، چنان‌که گویی از طریق یک روزنه) به سوی بقا و کمال در ابدیت کشیده می‌شوند.

مایستر اکهارت: وحدت فعالِ عمل و نظر

ترکیب‌بندی تازهٔ مایستر اکهارت از وحدتِ دیالکتیکی عمل و نظر به عالَم عمل قداست و یکپارچگیِ بدیعی بخشید. اکهارت ـ واعظ، مرشد معنوی و معلمِ دومینیکن ـ در الهیات عرفانی پیچیدهٔ خویش رابطهٔ عمل و نظر را از طریقِ پراکسیسِ وارستگی[1] (abegescheidenheit) شرح می‌دهد. از نظر اکهارت، میان خدا و جهان گونه‌ای پیوستگی دیالکتیکی وجود دارد که موجب نابودی هر گونه دوگانگی ثابت میان خالق و خلقت می‌شود. انسان با وارستگی، همان عملی که با روشِ سلبیِ بسیار فراگیرِ اکهارت ارتباط کامل دارد، وابستگی‌های اضافی را از ریشه می‌زند تا هویت محض و الهی خویش را بشناسد. جریان وارستگی، نفسِ خودفرمان را از جایگاهش ساقط می‌کند و پرده از اصل[2] مشترکِ وجود، یعنی آن

---

1. detachment

۲. ground یا به آلمانی grunt در اندیشهٔ اکهارت به معنای اصل یا گوهر یا حقیقت روح و وجود است. برای آگاهی بیشتر بنگرید به:

The Complete Mystical Works of Meister Eckhart, trans and Ed: Maurice O'C. Walshe, 1979. uk.ـ م.

عدم[1] متعال و آشکار که آدمی از آن‌جا آمده و بدان‌جا بازخواهد گشت، برمی‌دارد. بازشناسیِ این اصل اشاراتی ضمنی به روشی دارد که اکهارت بر طبق آن به بازاندیشیِ رابطهٔ عمل و نظر پرداخته است، زیرا با غلبه بر خودمداری کوته‌بینانه است که آدمی می‌تواند حقیقتاً در جهان باشد و عمل کند. انسان با فروشکستن «منِ» خودفرمان، آزادی و ارادهٔ الهی را برمی‌گزیند. «مطلوب است که ارادهٔ ما ارادهٔ خدا شود.» با وجود این، اکهارت این خواستهٔ خویش را به افراط می‌کشاند و مخاطبش را حیرت‌زده می‌کند: «با این همه بسی مطلوب‌تر است اگر که ارادهٔ خدا ارادهٔ ما شود» (Eckhart 1936, vol. 2, 8–9؛ ترجمه [انگلیسی] از مؤلف). اکهارت می‌گوید اتحاد چنین کسی [که ارادهٔ خدا ارادهٔ اوست] با خدا در مرتبه‌ای بالاتر از اتحاد خدا و تثلیث است. انسان از طریق وارستگی چنان با خدا همانند می‌شود که وجود، اراده و عملش وحدتی همه‌جانبه پدید می‌آورند و جهان را دگرگون می‌کنند. وارستگی حقیقی بدان معناست که شخص هرجا که هست با خدا باشد، خواه در کوی و برزنی پرهیاهو خواه در حجره‌ای آرام در صومعه. بنابراین اکهارت ابعاد درونی و بیرونی هستی را در آن چیزی جذب کرد که عرفان این‌جهانی او خوانده می‌شود (Schürmann 1978, 47).

از آن رو که اکهارت در الهیات عرفانی خویش اعمال را از منبعِ الهیِ درون سرشار می‌داند، فرض را بر وجود نوعی وحدت فعال و پیوستگی سازگار میان حیات عملی و نظری می‌گذارد. او به مریدان دومینیکن خویش می‌گوید: «نباید از ساحت باطن روی بگردانید، از آن دوری بجویید یا به انکارش برخیزید، بلکه باید بیاموزید که با دقت در آن و با آن و مطابق آن عمل کنید تا آن‌جایی که باطن را به فعل درآورید و فعل را به

---

1. nothingness

ساحت باطن بکشانید، و بدون قید و بند به انجام عمل خو کنید... بهترین حال آن است که این هر دو در شما وجود داشته باشد، تا بتوانید در معیّت خدا دست به عمل بزنید» (Eckhart 1936, vol. 5, 291؛ ترجمه از مؤلف). اکهارت در هشتاد و ششمین وعظ آلمانی خویش، از داستان مریم و مرتا خوانشی براندازنده[1] ارائه می‌دهد و در آن‌جا به نحو مستدل به این وحدت پویا بین عمل و نظر می‌پردازد. (هرچند خوانش اکهارت در موارد بسیاری با سنت پیشین نامرتبط است، جایل کونستابل عقیده دارد این‌که اکهارت مرتا را از مریم برتر می‌شمارد، اگرچه نامعمول است بی‌سابقه نیست (Constable 1995, 116).) مرتا، که خویش را از همه‌چیز کاملاً وارهانیده است و بر اساس «کاریست تمام و کمال اصل وجود [خود]» دست به عمل می‌زند (ein wol geüebeter grunt) نمونهٔ اعلای کمالِ معنویِ حقیقی است، چون به مسیح خدمت می‌کند و در عمل نیز به امور زندگی می‌پردازد (Eckhart 1936, vol. 3, 481). مرتا همانی بود که [بدان] عمل می‌کرد و به آن چیزی عمل می‌کرد که [در وجود] خودش بود و به همین دلیل نیز به عالی‌ترین نوعِ معرفت دست یافت. از آن‌جا که او بر [اصل] وجود خود (که وجود خدا نیز هست) استوار می‌ماند، فعالیت و خدمت روزانه‌اش او را [از خویش] آواره نمی‌کند، بلکه برایش سعادت و مسرت به ارمغان می‌آورد. مریم، برعکس، بی‌آن‌که دست به کاری بزند با حالی مسرت‌آمیز کنار پاهای مسیح نشسته است؛ خوکردگی او به این احساس مسرت‌بخشْ جریان حیات درونی به حیات بیرونی را متوقف می‌کند.

ارزیابیِ انتقادیِ اکهارت از شخصیت مریم، ساختار الگوی دوگانه‌باور را فرومی‌شکند و از عمل و نظر ترکیبی بدیع پدید می‌آورد. همچنین، بازخوانی وی از این داستان، کذب اتهام‌های مربوط به توکل‌پیشگی[2] را

1. subversive 2. quietism

اثبات می‌کند، زیرا که او وعظ را با انتقاد از کسانی پایان می‌دهد که می‌خواهند خود را از انجام عمل خلاص کنند. انسان فقط زمانی می‌تواند به طور کامل از مسیح پیروی کند که زندگی خود را با فضیلت بگذراند و بدان عمل کند. برخلاف آوگوستین، که معتقد بود مرتا در نهایت تبدیل به مریم می‌شود، اکهارت نمونه‌ای ارائه می‌دهد که از آن طریق مریم در نهایت مبدل به مریم می‌شود، یعنی از آن‌جا که او اصل وجود خویش را بازمی‌یابد، حقیقتاً به آنچه بود تبدیل می‌شود. بنابراین، گرچه مریم باید پیش از آن‌که مریم گردد به مرتا تبدیل شود، ادعایی بسیار سطحی است که بگوییم اکهارت صرفاً الگوی آوگوستین را وارونه کرده است. بلکه، همان‌طور که مرتا از طریق وارستگی و عملِ «بدون چون‌وچرا»[1] (sunder warumbe) به مرتا تبدیل می‌شود، مریم نیز سرانجام از طریق همین اعمال به مریم تبدیل می‌شود. امتناع اکهارت از تبدیل مریم به مرتا یا مرتا به مریم بیانگر فهم اوست از رسالت حیات توأم با وارستگی: هر آنچه هستی باش و بدان عمل کن، تو همان‌گونه که هستی، در ذات خویش، همهٔ حقیقت را در درون داری (بنگرید به vol. I, 59).

هرچند محکومیت آرای اکهارت پس از مرگش در سال ۱۳۲۹ میلادی پذیرش آرا و افکار وی را دشوار ساخت، الهیاتِ عرفانیِ اکهارت فضایِ اجتماعی، فلسفی و الهیاتیِ سنجیده و قابلی دارد که اندیشیدن در باب عمل و نظر را متحول می‌کند. تنوعِ سنت‌هایِ عرفانیِ مسیحی، همزیستیِ الگوهایِ متعدّد را امکان‌پذیر می‌سازد، اما از اکهارت به بعد می‌بینیم که به جای آن‌که عمل را به مثابهٔ ضمیمهٔ نظر تفسیر کنند، می‌کوشند آن را در حیات معنوی ادغام کنند. ایگناتیوس لویولایی، که اندیشمندی است بسیار متفاوت با اکهارت، الگویی بسیار تأثیرگذار از ادغام عمل و نظر ارائه داد.

---

۱. احتمالاً منظور این است که پرسش نمی‌کند که چرا چنین و چنان می‌کنم یا دلیل اعمالم چیست؛ زیرا که این اعمال ذاتیِ او و در طبیعت اوست. ــم.

ایگناتیوس لویولایی: نظر در عمل

ایگناتیوس لویولایی در سال ۱۵۳۴ میلادی طی فرمانی جماعت عیسوی را برای ترفیعِ مجدِ اکبرِ الهی و ترغیب نفوس خیر تأسیس کرد (Ignatius of Loyola 1991a, 294_5). عیسویان در انجامِ این مأموریتِ رسولانه متعهد می‌شدند که مطیعانه خدمت کنند و فعالانه با جهان درگیر شوند، تعهداتی که «نه‌فقط مترادف اتحاد و نظرورزی بی‌وقفه‌اند، بلکه، نزد خدا هم مقبول‌ترند، چرا که اعمالی‌اند که از روی احسانی پرشورتر و فعال‌تر انجام می‌شوند» (1959, 255). این احسان پرشور را گونه‌ای یکسان‌نگری[1] کناره‌جو از جهان، ذهنی فعال و قلبی بصیر رهنمون است که خدا را در همه‌چیز می‌جوید و می‌یابد (1991b, 130; 1991a, 292). عبادت از طریق محبت و نیت پاک ارادهٔ انسان را با ارادهٔ خدا سازش می‌دهد و نشان می‌دهد که خدمتْ جوهره و غایت تجربهٔ نظری است.

ایگناتیوس میان نظر و عمل جریانی پیوسته ایجاد کرد، درست همان‌طور که مریم و مرتا متحدند و متقابلاً به یکدیگر کمک می‌کنند. هدف کتاب ریاضت‌های معنوی[2] ایجاد نوعی آگاهی معنویِ عمیق از خداست که حیات فرد را در جهت خدمت نظم و سامان می‌دهد. فردِ شرکت‌کننده [در این ریاضت‌ها] تولد مسیح را در ذهن مجسم می‌کند و با مریم و یوسف همراه می‌شود، «به آن‌ها نظر می‌کنم، نیازهایشان را خدمتگزارانه برآورده می‌سازم، چنان‌که گویی من [فرد شرکت‌کننده] آن‌جا هستم» (1991b, 150). نظر، تمامِ فاصلهٔ ناشی از بُعد زمان و مکان را از میان برمی‌دارد و به شرکت‌کننده حضوری فعال اعطا می‌کند تا شاهد آن راز [راز تولد مسیح] باشد ـــ شاهدی که از طریق حواس تولد مسیح را تجربه می‌کند. اما ایگناتیوس در حرکتی چندبُعدی، عمل و نظر را از صحنهٔ کتاب مقدس به زمان و مکان شخص

---

1. indiferençia 2. *Spiritual Exercises*

شرکت‌کننده گسترش داد، و امکان آن را فراهم کرد که رخدادهای روایی به رخدادهای بافتی[1] تبدیل شوند که وارد حیات شرکت‌کننده می‌شوند. این تلاقی امری دگرگون‌کننده است ـ «گونه‌ای تأثیر تدریجی» ـ و شرکت‌کننده را وامی‌دارد تا به رسولی تبدیل شود که از مسیح متابعت می‌کند و می‌پرسد که «ای خداوند، نزد چه کس باید برویم؟» (Young 1958, 94). از این رو، ایگناتیوس، مثل اکهارت، ارج و ارزش تاریخ و جهان را دوباره به آن بازگرداند زیرا که نقشهٔ گفتار و کردارِ عرفانی‌ای را ترسیم کرد که در آن مجدِ اکبرِ الهی در عملِ نظرورزانه از راه خدمت محبت‌آمیز به همسایه طلب می‌شود.

توماس مرتون: گشودگی، عمل و نظر

در آثار توماس مرتون، نیز، دوگانهٔ[2] شناخته‌شدهٔ حیات عملی و نظری و، به طور خاص‌تر، جهان و صومعه از بین رفته است. بازاندیشی او در معنا و ارتباط این مفاهیم مطابق روش بی‌باکانه‌ای انجام گرفت که برداشتی از عرفان اکهارت و تدوین دوبارهٔ آن بود. مرتون نیز، مثل اکهارت، سلوک عرفانی را به امری مردمی و همگانی تبدیل کرد و آن را چونان امری صورت‌بندی کرد که برای همه کس در همهٔ مکان‌ها دست‌یافتنی باشد.

تجربه‌ای که مرتون در گوشه‌ای از منطقهٔ تجاری فورث و والنوت[3] در لوئیس‌ویلِ[4] ایالت کنتاکی[5] از سر گذراند گونه‌ای مکاشفه بود: «ناگهان خود را مستغرق این ادراک یافتم که همهٔ این مردم را دوست دارم، که آنان از آنِ من‌اند و من از آنِ آنان، که ما نمی‌توانیم با هم غریبه باشیم حتی اگر اصلاً همدیگر را نشناسیم. این تجربه چیزی بود شبیه بیداری از خوابِ جداافتادگی، بیداری از خوابِ انزوایِ دروغینِ خودخواسته در جهانی

1. textured events 2. binary 3. Fourth and Walnut 4. Louisville
5. Kentucky

خاص، جهان انزواگزینی و تقدس کذایی» (Merton 1989, 156). این تجربه نه‌تنها فهمی عمیق از وحدت همه‌چیز به بار آورد، بلکه همبستگی همهٔ انسان‌ها را نیز به او شناساند. شناختی که مفهوم دوگانگی میان جهان و صومعه را از بین برد. مرتون این نظر را رد می‌کند که راهبان به‌نوعی از حیاتِ هرروزهٔ احتمالی خارج هستند، به خاطرِ خدا جدا زندگی می‌کنند و راه خاصی سراغ دارند که به خدا می‌رسد. «اگر 'خارج از جهان' هم باشیم باز در همین جهانی هستیم که همگان هستند، جهان بمب، نفرت نژادی، جهان فناوری، جهان رسانه‌های جمعی، کسب‌وکار کلان، انقلاب و چیزهای دیگر» (157).

مرتون همچنین بر درهم‌آمیختگیِ نفسِ فردی و جهان تأمل کرد: «من جهانم درست همان‌طور که شما جهانید. اگر به جستجوی جهان نخست به درون خویش رو نیاورم پس به کجا روآورم؟» (1971a, 145). این دیدگاه در فهم ماده‌باورانه و ظاهرنگرانه از جهان گسست ایجاد کرد: «تا وقتی که فکر کنم جهان چیزی است که با روشن کردن رادیو یا بیرون نگریستن از پنجره آن را می‌فهمم، باید گفت که از همان ابتدا در اشتباه هستم. مادامی که تصور کنم جهان چیزی است که در صومعه باید از آن رهایی یافت... زندگی‌ام را در توهم گذرانده‌ام» (Loc.cit). جهان فضایی پهناور و مادی نیست که «من» از آن جدا باشم و «من» بتوانم آن را خارج از خودش در مقام موضوعِ شناسایی ملاحظه کنم. در عوض، جهان و نفس فردی را جریانِ نفوذِ دوجانبه‌ای فرا گرفته است که ایستایی و دوگانگی ندارد (جهان و نفس فردی خصوصیاتِ ذاتیِ مشترک و نفوذ متقابل دارند).

مرتون تعادل دیالکتیکی میان حیات نظری و عملی را ارتقا داد: «در حیات نظری، عمل معطوف به نظر است و برعکس» (1971b, 141). در نتیجه، او به اهل نظر توصیه می‌کند که نسبت به جهان گشوده باشند، امری که

ایجاب می‌کند «از وضعیتِ واقعیِ مردمِ جهان و مسائلِ بحرانی جهان آگاه باشند و به آن واکنش نشان دهند» (138).

دوروته زوله: نظر در پایداری

عرفان دوروته زوله، متأثر از اکهارت، گفتمانِ فمینیستیِ معاصر، نظام‌های الهیاتی زیست‌بومی و رهایی‌بخش، نه برای معرفت‌شناسی عرفانی امتیازی قایل است و نه تجربهٔ عرفانی و عدالت اجتماعی را دچار دوگانگی می‌کند. زوله، همچون اکهارت و مرتون، با این تأکید برجسته آغاز می‌کند که هر انسانی عارف است، «به این معنا که خواسته‌ای از زندگی دارد که نمی‌تواند از آن چشم بپوشد»، و از این راه عرفان را مردمی می‌کند و به حیات روزمره اعتبار می‌بخشد (Soelle 2001, 15). او با عینکِ واقعیاتِ اجتماعی و مقتضیاتِ عدالت به خوانش الهیات عرفانی می‌پردازد، و غایت سلوک عرفانی را به مثابهٔ پایداری در برابر تحقیر حیات و ارزش‌های جنسیت‌گرا، زیست‌بوم‌کُش،[1] امپریالیستی و بیگانه‌ستیز از نو تفسیر می‌کند. از نظر او، الهیات عرفانی دوگانگی‌های موجود میان امر عرفانی و امر سیاسی، امر متعالی و امر درونماندگار، امر درونی و بیرونی را بی‌اعتبار می‌کند. بنابراین او با خوانش اکهارت از داستان مریم و مرتا موافق است، خوانشی که در آن اکهارت نظر و عمل، تئوری و پراکسیس، را با «تصور مریم در مرتا» یک‌جا جمع می‌کند (200).

در اتحاد عرفانی، نفس به بینش جدیدی از جهان دست می‌یابد که جداسازیِ عمل و نظر را از میان برمی‌دارد. این عرفان با دیدگاه وسیعی که دارد انسان را از سه قدرتی که او را زندانی کرده‌اند ــ من، دارایی و خشونت ــ آزاد می‌کند و اهمیتِ عملی رهاننده و غیردینی دارد. از منظر

1. ecocidal

زوله، عرفان با ایجاد پایداری ــ سومین مقام عرفانی، که نشان‌دهندهٔ گذار از مقامات اولیه (طریقِ ثبوتیِ (via positiva) تَحَیُّر و طـریقِ سـلبیِ (via negativa) ترک) است ــ عمل و نظر را آشـتی مـی‌دهد، پـایداری‌ای کـه جهان بیرونی را تغییر می‌دهد، و رنج، شادی و همدلی را آزادانه به همه منتقل می‌کند. بنابراین، فراخوان عـرفانی بـه «از خـویشتن بـرون شـدن» (gang uz dir selbst uz) خود را نه چونان تجربه‌ای خصوصی یا رازآمیز، بلکه چون گونه‌ای کـنش یـا طـریق دگـرگون‌کننده (via transformativa) نشان می‌دهد که به تغییر جهان منجر می‌شود (93). تجربهٔ عرفانی ناگزیر دگرگون‌کننده است، زیرا همواره رابطه‌ای متفاوت با جهان پدید می‌آورد و وابستگی و همبستگی انسان و بقیهٔ خلقت را بازمی‌نماید.

لئوناردو بوف: نظر در رهایی

اینک بجاست بـه بـازخـوانـی لئـوناردو بـوف از مسـئلهٔ عـمل و نـظر در سنت‌های عرفانیِ مسیحی بـازگردیم. او نـوعی الگـوی یکـپارچـه‌نگر را می‌پذیرد، اما، همچون زوله، همسو با الهیات رهـایی‌بخش از نـو بـه آن شکل می‌دهد. وی با انتقاد از سنت‌های رهبانی و عرفانی پیشین و ایجاد تغییر در آن‌ها و با متزلزل کردن سلطهٔ اروپامحوریِ[1] حـاکـم، الگـویی الهـام‌بخش و مـرزشکن ارائـه مـی‌دهد کـه بـه طـرز مـعنی‌داری دربـارهٔ واقعیت‌های رایجِ اجـتماعی‌ـاقـتصادی در بـیشتر کشـورهای آمـریکای مرکزی و لاتین سخن می‌گوید. او ما را فرامی‌خواند تا در عینِ تلاش برای رهایی اهل نظر نیز باشیم و بدین ترتیب برداشت ایگناتیوس از نـظر در عمل را به تندروی می‌کشاند. این فراخوان متضمن آن است که به موضوع تقدس شکل تازه‌ای داده شود که هم نبرد علیه امیال فردی و هم نبرد علیه

1. Eurocentrism

سازوکارهای بهره‌کشی را شامل بشود. اهل نظر بودن در عین تلاش برای آزادی تصوری است که بر وحدت پویندهٔ عمل و عبادت تأکید دارد، وحدت پوینده‌ای که کسبِ تجربه‌ای زنده از حضور الهی را آسان می‌کند. بوف تقسیم نظرورزی و رهایی‌بخشی را به سود نوعی ادغام، که از آن طریق نظرورزی در جریانِ عینیِ آزادی‌بخشی گنجانده می‌شود، رد می‌کند. بوف تأکید می‌کند که چنین ترکیب ثمربخشی از «عبادت در عمل، در چارچوب عمل و با عمل»، ملکوت الهی حقیقت، محبت و عدالت را پیش خواهد راند (Boff 1980/1, 372).

بنابراین، اهل نظر بودن در عین تلاش برای آزادی به این معناست که بین رهایی‌بخشی و نظرورزی به طور مستمر در رفت‌وآمدِ دیالکتیکی باشیم: پایبندی ما به جریان و کنشِ رهایی‌بخشی زادهٔ عبادت ماست، با این همه همین پایبندی و کنشگری نیز به عبادتی که در پس‌پشتِ خود دارد ناظر است. بوف این حرکت دیالکتیکی را چنین توضیح می‌دهد که «موضعِ عمل رهایی‌بخش ما را بازمی‌گرداند به موضعِ عبادت به مثابهٔ منبعی که حافظ نیروی ما در نبرد و ضامن هویت مسیحی‌مان در جریان رهایی‌بخشی است... این است معنای 'اهل نظر بودن در عین تلاش برای آزادی': نظر فقط در فضای قدسیِ عبادت یا محدودهٔ مقدس کلیسا نیست که محقق می‌شود، عبادتی که با ایمان زنده پالایش، استمرار و پرورش یافته باشد، در عمل سیاسی و اجتماعی نیز جایی برای ظهور و بروز خویش می‌یابد» (374).

نتیجه

این بررسی مختصر در نظر داشت تا بازنمون پیوستگی‌ها و گسستگی‌های تلاش‌های عارفان مسیحی باشد در راستای ارائهٔ صورتی سازنده و

سودمند از چالش موجود میان عمل و نظر. دیدیم که بسته به حساسیت‌های الهیاتی و بسترهای تاریخی تغییرپذیر نظر، احیای ارزش عمل، یا ظهور عدالت اجتماعی به مثابهٔ رکنِ اصلیِ حیاتِ عرفانی یکی پس از دیگری اولویت یافتند. عارفان مسیحی، به‌رغم تغییر در تأکیدهایی خاص، کوشش پیگیر و پایایی دارند تا با چالشِ پرورشِ خصوصیتی از آگاهی دست و پنجه نرم کنند که هم بر حضور عرفانی خدا استوار است و هم به روی درگیریِ دُرست با جهان گشوده است؛ رابطهٔ نظر و عمل در نهایت رابطه‌ای دیالکتیکی و ترکیبی است، روشی است برای زیستن در جهان و در خدا که جزء و کل است.

الهیات سلبی و ثبوتی[1]

اندرو لاوت

اصطلاحات الهیات «سلبی» و «ثبوتی»، به عبارت دیگر، کاربرد روش‌های مبتنی بر نفی (apophasis) و اثبات (Kataphasis) در سخن گفتن از خدا، به دست نویسنده‌ای در الهیات مسیحی باب شد که احتمالاً در اوایل سدهٔ ششم می‌زیست و با نام مستعار دیونوسیوس آریوس‌پاگوسی[2] (که معمولاً از او با عنوان دیونوسیوس مجعول یاد می‌کنند)، یعنی همان فردی که به دست پولسِ قدیس تغییر دین داد، دست به نگارش آثار خود می‌زد. لیکن دیونوسیوس صرفاً این اصطلاحات را باب کرد؛ کاربرد رویکردهای مبتنی بر نفی و اثبات در مورد خداوند تاریخی دیرینه دارد، تاریخی به‌مراتب دیرینه‌تر از دین مسیح، و به سنت‌های مربوط به کتاب‌های مقدس عبرانی و فلسفهٔ کلاسیک یونان بازمی‌گردد که الهیات مسیحی خیلی زود آن‌ها را از آنِ خود ساخت. انسان‌ها همیشه صفتی را به خدا نسبت می‌دهند، خواه به

1. "Apophatic and Cataphatic Theology", in Anderw Louth, *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, Edited by Amy Hollywood and Patricia Z. Beckman, Cambridge University Press, 2012.

2. Dionysius the Areopagite

مثابهٔ نتیجهٔ تأمل و نظرورزی در باب ذات الوهی و خواه به مثابهٔ تصدیقِ انکشاف[1] او ــ متون مقدس عبرانی مشتمل بر گزارش‌هایی‌اند که مدعی‌اند از انکشاف[2] ذات خدا خبر می‌دهند، و پیروان سایر سنت‌های دینی، هم مدعی برخورداری از انکشاف‌های مشابه هستند و هم از طریق انواع فضیلت‌شناسی‌های تسبیحی، یعنی از طریق مجموعه‌ای از فضایل الهی، خدا را می‌ستایند. اما حسِ رازناکیِ ذات الوهی همیشه مثل مانعی در مقابل نسبت دادنِ صفات به او قرار می‌گیرد، حسی که به نفی تمام این قبیل نسبت دادن‌ها می‌انجامد، و بدین‌سان گواهی است بر نارسایی دریافت‌های بشری از خدا. ازین روست که آن پیامبر عبرانی از جانب خدا چنین فریاد برآورد: «قُدوس می‌گوید مرا با چه کس قیاس می‌کنید که شبیه من بتواند باشد» (اشعیا ۴۰:۲۵) و حتی وحی نام خدا بر موسی هم ــ «هستم آن‌که هستم» (خروج ۳:۱۴) ــ نوعی بیان ثبوتی دربارهٔ خداست که تفسیری سلبی پدید می‌آورد یا حتی چنین تفسیری را ایجاب می‌کند. به همین ترتیب، در سنت فلسفی یونان افلاطون را می‌بینیم که در تیمائوس تأکید می‌کند که «کشف پدر و صانع عالم کار بزرگی است، اما ممکن نیست به همه اعلام کنیم که چه چیزی یافته‌ایم»؛ و در جمهوری نیز از این باور دفاع می‌کند که مثال خیر، یا همان حقیقت اعلی، «فراسوی وجود است» (Plato 1997, 1235–6, 1129–30).

این تصور که خدا فراسوی هر آن چیزی است که بتوان به او نسبت داد، به نحوی که لازم است الهیات ثبوتی را با الهیات سلبی تعدیل کنیم ــ یا به بیان ریشه‌ای‌تر الهیات ثبوتی را بر الهیات سلبی بنا کنیم ــ نزد چند تن از آبای یونانی (بدون ذکر اصطلاحاتی خاص) دیده می‌شود. این تصور ابتدا در اندیشهٔ کلمنت اسکندرانی[3] (حدود ۱۵۰ ـ حدود ۲۱۵ م) پدید

1. revelation 2. sefe-revelation 3. Clement of Alexandria

آمد، و به طور خاص در اندیشهٔ آبای کاپادوکیه‌ای[1] ــ باسیل قیصریه‌ای[2] (حدود ۳۳۰ــ۳۷۹ م)، دوست او گرگوری نازیانزوسی[3] (۳۳۰ــ۳۹۰ م)، و برادر کوچک‌تر او گرگوری نیسایی[4] (حدود ۳۳۵ــحدود ۳۹۴ م) ــ و، نیز معاصر جوان‌تر آن‌ها، یوحنای زرین‌دهان[5] (حدود ۳۴۷ــ۴۰۷ م) بارز است. باسیل میان ذات و افعال یا اعمال (energeiai) الهی تمایزی برقرار کرد و اظهار داشت که «ما خدایمان را به واسطهٔ افعالش می‌شناسیم، لیک در باب ذات محض او ادعا نمی‌کنیم که بدان راهی داریم. زیرا که افعال او بر ما نازل می‌شوند، اما ذاتش دست‌نیافتنی باقی می‌ماند.» افزون بر این، باسیل خاطرنشان می‌سازد که «معرفت به ذات الهی، درکِ فهم‌ناپذیریِ اوست» (Basil of Caesarea 1930, 371–7). گرگوری نیسایی، به‌خصوص در اثر خویش به نامِ حیات موسی،[6] صعود نفس به اتحادی نزدیک‌تر با خدا را پیشروی به درون ظلمتی می‌داند که همواره شدیدتر می‌شود و نفس در آن بیشتر و بیشتر از شناخت‌ناپذیری و تعالی خدا آگاه می‌شود.

چنین تصوری از رازِ قاطع و غالبِ خدا را نزد یوحنای زرین‌دهان نیز می‌بینیم، به‌ویژه در مجموعه مواعظی که با عنوان در باب فهم‌ناپذیری خدا[7] ایراد کرد. از نظر یوحنا، معرفت ما به خدا در هاله‌ای از فهم‌ناپذیری او پیچیده شده است: «زیرا می‌دانم که خدا همه‌جا هست و نیز می‌دانم که او در کلیّت وجود خویش در همه‌جا حاضر است. اما چگونگی حضور همه‌جایی او را نمی‌دانم» (John Chrysostom 1982, 57–8). اما این فهم‌ناپذیری صرفاً درک محدودیت‌های عقل نیست؛ بلکه موضوع خوف و هیبت است. یوحنا در شرح خویش بر آیات مزمور ۱۳۸ ــ «معرفت به تو مرا متحیر می‌کند... نزد تو اعتراف خواهم کرد که مرا به نحوی

1. Cappadocian Father 2. Basil of Caesarea 3. Gregory of Nazianzos
4. Gregory of Nyssa 5. John Chrysostom 6. *Life of Moses*
7. *On the Incomprehensibility of God*

خوف‌انگیز متحیر کرده‌ای» (مزامیر ۱۳۸:۶، ۱۴) ــ با دریافت این مسئله که خداوندی فهم‌ناپذیر دارد از «حیرت خوف‌انگیز»، و احساس سرگیجه (ilingos) سخن می‌گوید. زرین‌دهان بانگ برمی‌آورد که «احکام او درنیافتنی و راه‌های او ناجُستنی‌اند، آرامش او در هیچ‌گونه ادراکی نگنجد، بخشش او به وصف نیاید، آنچه بهر محبان خویش مهیا کرده به دل آدمی نیفتد، عظمت او حد ندارد، فهم او حد و حصر نپذیرد» (I. 30, 64). صفات سلبی در زبان یونانی با استفاده از آلفای سالبه (مثلاً akataleptos = نافهمیدنی) ساخته می‌شوند؛ یوحنا در این اثر، و در آثار دیگر، گونه‌ای از الهیات سلبی را بسط داد که می‌توان آن را الهیات واجدِ پیشوندِ سالبه نامید.

دیونوسیوس با رواج دادن اصطلاحاتِ الهیاتِ سلبی و ثبوتی در حقیقت صرفاً برای رویکردی الهیاتی که پیش‌تر بر پایه‌ای استوار شکل گرفته بود، نوعی اصطلاح‌شناسی ارائه کرد. به این ترتیب، او این اصطلاحات را ابداع نکرد، بلکه آن‌ها را از پروکلوس[1] (۴۱۰ یا ۴۱۲ــ۴۸۵ م)، مشهور به دیادوخوس[2] (یعنی، جانشین افلاطون)، اندیشمند نوافلاطونی در آکادمی آتن وام گرفت. فلوطین، به پیروی از افلاطون، اهمیت رویکرد سلبی را در موضوع معرفت انسان به خدا، یا اَحَد،[3] مورد تأیید و تأکید قرار داد. نوافلاطونیان، به پیروی از فلوطین، خیلی بیشتر از دانش‌پژوهان امروزی (یا حتی، بیشتر از اسلافشان، اندیشمندان به‌اصطلاح افلاطونی میانه) در مکالمه‌های افلاطونی نشانه‌هایی از الهیات سلبی دیده‌اند، به‌ویژه در بخش پایانی پارمنیدس که مربوط است به نتایج اثبات یا انکار احد. اما قرعهٔ ترویجِ اصطلاحاتِ الهیات سلبی و ثبوتی به نام پروکلوس افتاد.

---

1. Proclus 2. diadochos 3. the One

پروکلوس در دفتر دوم اثر خویش با نام الهیات افلاطونی[1] می‌گوید که، طبق نظر افلاطون، احد بزرگ‌تر از عقل یا وجود است، و در ادامه می‌افزاید که افلاطون، از سویی، نشان می‌دهد که احد را می‌توان «از طریق تمثیل (di' analogias) و از طریق همانندی با آنچه مؤخر بر [احد] است مکشوف ساخت»، و، از سوی دیگر، توضیح می‌دهد که «به کمک سلبیات (dia ton apophaseon) می‌توان تعالی او را بر همه‌چیز نشان داد». پروکلوس اظهار می‌کند که افلاطون در جمهوری (509C_506D) با استفاده از قیاس با خورشید دربارهٔ راه اول، یعنی همان راه قیاس، به بحث می‌پردازد و مبدأ اول را خیر در نظر می‌گیرد، و در بخش دوم پارمنیدس نیز راه دوم، یعنی راه سلبی، را بررسی می‌کند و مبدأ اول را احد در نظر می‌گیرد. پروکلوس می‌افزاید:

> به نظرم روش سلبی نشان می‌دهد که تمام چیزهای دیگر، مخصوصاً مراتب الهی، از احد صادر (proodos) می‌شوند، چون دلیل تنزّه احد از همهٔ چیزهایی که از او به وجود می‌آیند آن است که علت نسبت به معلول‌های خود در جایگاه متعالی‌تری قرار دارد، نیز آنکه علت با هیچ‌یک از معلول‌های خود همانی ندارد، چون همه‌چیز از آن است که منبعث می‌شود. زیرا که اصلِ آغازین (arche) همه‌چیز است، هم موجودات و هم امور معدوم. روش ثبوتی هم به زبان استعاره بیان می‌کند که تمام چیزهایی که از احد صادر شده‌اند به سوی او رجعت (epistrophe) می‌کنند. به دلیل همانندی‌ای که تمام مراتب وجود با احد دارند، مونادی وجود دارد که همسان با خیر است و برای تمام سلسله‌وجودهایی که با آن متحد شده‌اند همان نقشی را ایفا می‌کند که خیر در رابطه با مراتب خدایان ایفا می‌کند، و این همانندی بدون تردید علت بازگشت هر چیزی به احد است. موجودات نه‌فقط از احد منبعث

---

1. *Platonic Theology*

شده‌اند، بلکه همچنین به سوی او بازمی‌گردند، و اگرچه صدور چیزها صعود آن‌ها به اصل آغازینشان را از طریق سلب آشکار می‌سازد، بازگشتشان این صعود را از طریق همانندی نشان می‌دهد (Proclus 1974, 37–9. ترجمه [به انگلیسی] از مؤلف).

پروکلوس هشدار می‌دهد که نباید سلبیات را بی‌بهرگی (stercseis) یا تمثیلات را این‌همانی تفسیر کرد: او می‌گوید، در غیر این صورت این دو برداشت غلط باعث بی‌نتیجه شدن «سلوکی می‌شوند که ما را به سوی مبدأ اول برمی‌کشد». پروکلوس اظهار می‌دارد تمثیل‌ها کنایه‌ها یا اشاره‌هایی هستند که ما را به احد رهنمون می‌شوند، حال آن‌که سلب‌ها فقط با ثبوت‌ها (پروکلوس در این‌جا از واژهٔ kataphasis استفاده می‌کند) تضاد ندارند، بلکه، چون به مبدأ اول نزدیک‌تر هستند، می‌شود گفت مبنا و موجد آن‌ها به حساب می‌آیند. دربارهٔ توضیح پروکلوس باید به دو نکته اشاره کرد. اول، الهیات سلبی و ثبوتی (یا، به تعبیر پروکلوس، تمثیلی) به یکدیگر وابسته‌اند (یکدیگر را تکمیل می‌کنند) و، افزون بر این، الهیات سلبی بنیاد الهیات ثبوتی را تشکیل می‌دهد (آن‌ها صرفاً یکدیگر را متعادل نمی‌کنند). دوم، دوگانهٔ الهیات سلبی و ثبوتی با دوگانهٔ صدور و بازگشت مطابقت دارد، صدور با الهیات سلبی و بازگشت با الهیات ثبوتی متناظر است.

این دیدگاه شباهت زیادی به نگرش دیونوسیوس در باب بهره‌گیری از الهیات سلبی و ثبوتی دارد. از دید دیونوسیوس نیز الهیات سلبی و ثبوتی دوگانه‌ای به هم وابسته‌اند که با دوگانهٔ صدور-بازگشت مطابقت دارند، گو این‌که او در این مطابقت تغییراتی اعمال می‌کند ــ یعنی از نظر او، الهیات سلبی با بازگشت و الهیات ثبوتی با صدور مطابقت دارد. دیونوسیوس نیز، همچون پروکلوس، بر این باور تأکید کرد که استفاده از سلبیات در مورد خدا به این معنا نیست که خدا از این یا آن صفت بی‌بهره است، بلکه

بدان معناست که او فراتر از [هر نوع] صفت است. دیونوسیوس این باور خویش را به این ترتیب بیان کرد که صفت‌هایی که پیشوند سالبه دارند باید با صفت‌هایی تکمیل شوند که پیشوند ـhyper «فرا» دارند.

دیونوسیوس در فصل سوم رسالهٔ مختصر خویش با عنوان الهیات عرفانی،[1] که در بعضی دست‌نوشته‌ها عنوان آن چنین آمده: «انواع الهیات سلبی و ثبوتی چیستند»، به بحث بسیار روشنی در باب الهیات سلبی و ثبوتی می‌پردازد. [بنا بر آنچه در این رساله آمده] از تصدیقات مربوط به وجود خدا، که به سبب تجسم هم یگانه است و هم سه‌گانه، تا مفاهیمی که در مورد او به کار می‌بریم و نیز تصاویر مربوط به خدا در کتاب مقدس، همگی از انواع الهیات ثبوتی هستند. هرچه با الهیات ثبوتی بیشتر نزول کنیم، و راه صدور را بپیماییم، تبیین‌های ما هم اطناب بیشتری می‌یابند، در حالی که وقتی راه بازگشت، یعنی راه الهیات سلبی، را دنبال کنیم، «هرچه بیشتر صعود کنیم، کلاممان نیز بیشتر محدود به آن مفاهیمی می‌شود که قادر به ایجادشان هستیم؛ تا این‌که در این وقت چون در ظلمتی گرفتار می‌شویم که فراسوی عقل است، خویش را چنان می‌یابیم که نه‌فقط کلامی برای گفتن نداریم بلکه گنگ و نادان نیز گشته‌ایم» .(Pseudo-Dionysius 1987c, 139)

دیونوسیوس در آثار دیگر خویش، مثلاً در اسماء الهی،[2] هم دربارهٔ ماهیت الهیات سلبی و ثبوتی بحث کرده است. وی در این اثر می‌گوید:

> بنابراین، خدا هم درون تمام چیزها و هم چونان امری جدای از آن‌ها بر ما معلوم می‌گردد. او را در معرفت و جهل می‌شناسیم. از او و دربارهٔ او تصور، دلیل، فهم، اشاره، دریافت، عقیده، پنداشت، نام و بسیاری چیزهای دیگر داریم. از سوی دیگر، او فهم‌ناپذیر است، کلمات ناتوان از

---

1. *Mystical Theology* 2. *Divine Names*

> گنجایی اویند، هیچ اسمی نمی‌تواند او را به چنگ آورد. او هیچ‌یک از چیزهایی که هستند نیست و در هیچ‌کدام از آن‌ها نیز نمی‌توان او را شناخت. او همه‌چیز در همه‌چیز است و هیچ‌چیز در میان چیزهاست. او برای همه‌چیز از همه‌چیز شناخته شده و برای هیچ‌کس از هیچ‌چیز شناخته نشده است... این آن نوع بیانی است که باید در مورد خدا به کار ببریم، زیرا که تمام چیزها طبق نسبتی که با او به‌منزلهٔ علت خویش دارند او را می‌ستایند. اما افزون بر این، عالی‌ترین سطح معرفت به خدا، که از جهل پدید می‌آید، از اتحادی حاصل می‌شود که بسیار فراتر از قوهٔ ذهن است، آن‌گاه که ذهن با همه‌چیز، حتی با خود، قطع رابطه کند، و آن‌گاه که با انواری درخشان یکی گردد، دقیقاً در آن‌جاست که با ژرفای درنیافتنی حکمت روشنایی می‌یابد (1987b, 108–9).

این موضوع ابعاد دوگانهٔ الهیات دیونوسیوس را با وضوح تمام آشکار می‌سازد: مکمل بودن الهیات سلبی و ثبوتی و بیان بنیادی‌ترین حقیقت از طریق سلبی. اصطلاح مهمی که در این‌جا برای خدا به کار می‌رود، «علت» (aitia) است. این‌که تمام چیزها با خدا ارتباط دارند به خاطر آن است که خدا علت آن‌هاست. به خاطر این‌که هر چیزی با علت خود ارتباط دارد و خدا و علت نیز همگون هستند، پس در مورد خدا هم به همین نحو می‌توان همواره تصدیق کرد که هر چیزی با او ارتباط دارد. اما اصطلاح علت در الهیات سلبی دیونوسیوس نیز اصطلاحی مهم به شمار می‌آید. چون خدا حقیقتاً «علت همه‌چیز» است، پس به «همه‌چیز» تعلق ندارد: «او چیزی در میان چیزهای موجود نیست.» بر این اساس، هر صفتی که به او نسبت داده شده باید از او سلب شود: او به ساحتی که منشأ مفاهیم و پنداشت‌های ماست تعلق ندارد.

فهم دیونوسیوس از الهیات سلبی و ثبوتی نتایج دیگری نیز دارد که باید به آن‌ها اشاره کرد. انکار و تأیید پنداشت‌ها و مفاهیم در رابطه با خدا هر دو به یک اندازه صورت افراطی پیدا می‌کنند: تأیید همه یا تکذیب

همه. پیامد این قضیه این است که پنداشت‌های مفهومی امتیاز ویژه‌ای ندارند، و بدین‌سان، همان‌طور که کریستوس یاناراس[1] گفته است، «نگرش سلبی الهیات مسیحی را به آن جهت سوق داد که برای تفسیر اصول ایمانی بیش از بیان منطق متداول و مفاهیم کلّی، از زبان شعر و استعاره استفاده کند» (Yannaras 1991, 17). در حمد و ثنای خداست، و نه صرفاً در حمل [مفاهیم] منطقی به او، که آنچه را می‌توانیم در مورد او تصدیق کنیم مورد ستایش قرار می‌دهیم. از نظر دیونوسیوس الهیات یعنی حمدخوانی.[2]

این فهم از الهیات سلبی و ثبوتی به بخشی از میراث الهیات بیزانسی تبدیل شد. چشمگیرترین مدرک این مدعا نیز در شعر نیایش جمعی کلیسای بیزانسی دیده می‌شود که چندین سده پس از دیونوسیوس شکل گرفت. بیان دشوار دیونوسیوس از قبیل تعابیری چون «فراسوی وجود» (hyperousios)، «فراسوی الوهیت» (hypertheos)، و «فراسوی نیکی» (hyperagathos) با رضایت خاطر از سوی شاعران برگرفته شد، و در شرح و مکتوب‌سازی سرودهای جمعی بیزانسی معمول گشت تا به ثنا و ستایش رازی بپردازد که فراسوی بیان مفهومی است.

ماکسیموس اعتراف‌شنو،[3] بزرگ‌ترین الهیات‌دان بیزانسی که یک سده یا بیشتر پس از دیونوسیوس زندگی می‌کرد، ربط و پیوندی را که دیونوسیوس میان الهیات سلبی و ثبوتی برقرار کرده بود به روشی کاملاً بدیع بسط داد. ماکسیموس در مراقبه‌اش بر شمایل نورانی مسیح[4] مشاهده کرد که هرچند درخشش جلوهٔ ظاهریِ مسیح دلالت بر انکشافِ ثبوتی مجدِ الهی دارد، نور خیره‌کننده‌ای که از صورت او می‌تابد فهمی را که بشر با آن انکشاف شخص الهی را در سیمای مسیح درمی‌یابد سلب و بی‌اثر می‌کند. نور به طور طبیعی همچون امری روشن‌کننده تجربه

---

1. Christos Yannaras 2. doxology 3. Maximus the Confessor
4. Transfiguration of Christ

می‌شود، اما همچنین ممکن است به مثابهٔ امری مقاومت‌ناپذیر تجربه شود ــ یعنی همچون ظلمت خیره‌کننده، یا به تعبیر دیونوسیوس «ظلمتْ فراسویِ تابندگی» (hyperphotos gnophos) که شاعر سدهٔ هفدهم هنری وون به‌انگلیسی آن را به «ظلمت خیره‌کننده» ترجمه کرد. بنابراین، تجربهٔ خدا به مثابهٔ نور، یعنی نوری که شمایل نورانی مسیح نوع برتر آن به حساب می‌آید، تجربه‌ای است که می‌توان آن را ترکیبی از سلب و ثبوت دانست که فراسوی ادراک ما پیدا و پنهان می‌شود ــ یا همان‌طور که خود دیونوسیوس در تفسیر تجسم می‌گوید عیناً چونان رازی ناشناختنی آشکار می‌گردد.

تجربهٔ نور، چونان تجربه‌ای که سلب و ثبوت را یکی می‌کند، به طور فزاینده‌ای در عرفان بیزانسی جایگاه محوری پیدا کرد. در آغاز هزارهٔ جدید شاهد ظهور شخصیت نیرومند و جنجالیِ شمعون روحانی جدید[۱] (۹۴۹ـ۱۰۲۲ م) هستیم. سه قرن بعد، دعاوی راهبان اجتماعات کوه آتوس (اهالی تسلیم و رضا) راجع به تجربهٔ خود خدا در نور نامخلوق، همچون تجربهٔ او در شمایل نورانی مسیح، به جرّ و بحث‌هایی تمام‌عیار انجامید. گرگوری پالاماس[۲] (حدود ۱۲۹۶ـ۱۳۵۹ م) با بسط تمایزی که چندین سده پیش باسیل کبیر[۳] ایجاد کرد و بر اساسِ آن میان ذات، که ناشناختنی است، و اعمال و افعال الهی، که خدا در آن‌ها خود را شناسانده، از تجربهٔ اهالی تسلیم و رضا و باور خویش به شناخت‌ناپذیریِ ذاتِ الهی دفاع کرد.

جهان غرب تنها زمانی از افکار دیونوسیوس آگاه شد که آبوت هیلدیوئِن از صومعهٔ قدیس دنیس[۴] (فردی که در حال حاضر هویتش ترکیبی است از کسانی چون شهید پاریس، نخستین اسقف آتن و فردی که به

---

1. Symeon the New Theologian 2. Gregory Palamas 3. Basil the Great
4. Abbot Hilduin of Saint Denys

دست پولس به دین مسیحی گروید، و نویسندهٔ مجموعه آثار دیونوسیوسی) نخستین بار در سدهٔ نهم آثار او را به لاتین ترجمه کرد ـ ترجمه‌ای که بعدها در همان سده جان اریوجنا[1] و سپس در سدهٔ دوازدهم جانِ بادیه‌نشین[2] در آن بازنگری کردند. اریوجنا کثیری از نظرات دیونوسیوس، از جمله مفاهیم دوگانهٔ الهیات سلبی و ثبوتی، را در الهیات بسیار پیچیدهٔ خود وارد کرد، اما تأثیر او اندک بود. تأثیرگذاری حقیقی دیونوسیوس و نظراتش دربارهٔ الهیات سلبی و ثبوتی طی سدهٔ دوازدهم اتفاق افتاد و پیروانِ مکتبِ عرفانیِ قدیس ویکتور و جانشینان آن‌ها را به‌شدت تحت تأثیر قرار داد.

با وجود این، جهان غرب در مورد فهم‌ناپذیری خدا سنت خاص خود را داشت که به صورتی مؤثر و عاری از مجموعهٔ اصطلاحات دیونوسیوسی به قلم آوگوستین (وفات ۴۳۰م) تشریح شده بود. طی سدهٔ دوازدهم، بینش دیونوسیوسی که به‌تازگی احیا شده بود با نگاهی مورد بررسی قرار گرفت که بر اساس فرضیات آوگوستین شکل گرفته بود. دیونوسیوس منبع و مایه‌ای شد برای رشدِ سنتِ مدرسی و نیز برای واکنش به آنچه در سنت به‌اصطلاح عرفانی اواخر سده‌های میانه دیده می‌شد. در نظر اندیشمندان مدرسی، تمایز میان الهیات سلبی و ثبوتی بدل به نوعی دیالکتیک منطقی شد که بیان الهیاتی را پالایش می‌کرد؛ در نظر عارفان، تمایز میان سلب و ثبوت به صورت شکافی ظاهر گشت میان الهیات ظاهرنگر ثبوتی، که گمان می‌رفت خدا را تا حدّ مقولات عقلانی تنزّل می‌دهد، و نوعی تسلیم عاشقانه به خدا در تجربهٔ احساس ظلمت، سرگردانی، حیرت و جذبه. در این سنت عرفانی، ثبوت و سلب از یکدیگر جدا شدند: ثبوت به عملکردهای ذهنِ استدلالی تنزّل یافت، و

1. John Eriugena 2. John the Saracen

سلب نیز تنها از طریق محبت مورد کاوش و مداقه قرار گرفت، محبّتی که با شور و شوقش به خدا به درون ظلمت راه می‌یابد. از این رو بود که نویسندهٔ سده چهاردهمی کتاب اَبرِ ندانستن[1] تأکید می‌کرد که «هیچ انسانی نمی‌تواند به خودِ خدا بیندیشد... چرا که شاید بتوان او را دوست داشت، اما نمی‌توان به او اندیشید. با عشق شاید بتوانیم خدا را بفهمیم و به او برسیم، اما با عقل هرگز» (Anonymous 1981, 6).

بدل شدنِ اسماء الهی دیونوسیوس به کانون تفکر مدرسی در باب موضوعِ اطلاق صفاتِ الهی به خدا، و تبدیل شدن الهیات عرفانی او به کتاب راهنمای عارفان، نشان می‌دهد که دیونوسیوس در جهان غرب به روش‌های مختلفی تفسیر شده است. نویسندهٔ ابر ندانستن با ترجمه‌ای از رسالهٔ الهیات عرفانی به زبان انگلیسی میانه (که آن را الوهیت پنهان[2] می‌خواند) آشنا بود (یا خود آن ترجمه را انجام داده بود) که در آنْ رسالهٔ پیش‌گفته همچون راهنمایی برای ظلمت ندانستن شرح داده شده بود، ظلمتی که در آن نفس در درون خود و در محبت سکرآور با خدا متحد می‌شود. سنّتِ عرفانیِ غربْ الهیاتِ مدرسی را که تماماً ثبوتی است مخالف با روال معمول خود می‌داند که طلب محبت‌آمیز خداست و همواره تردیدها و بدگمانی‌هایش به این نظامِ عرفانی را حفظ کرده است (و می‌کند). البته در مورد این اختلاف نباید مبالغه کرد. هرچند بدگمانی به فلسفهٔ مدرسی در سنتِ عرفانیِ رو به تکوینِ اواخرِ سده‌های میانه ریشه‌هایی محکم داشت، بزرگ‌ترین اندیشمندان مدرسی، مثل بوناونتوره (وفات ۱۲۷۴ م)، توماس آکویناس (وفات ۱۲۷۴ م)، و مایستر اکهارت (وفات ۱۳۲۸ م) در مرکز الهیات خویش مایه‌هایی از الهیات سلبی را حفظ کردند.

طی سدهٔ بیستم، استقبال از الهیات سلبی به مشخصهٔ بخشِ اعظمِ

---

1. *Cloud of Unknowing* 2. *Hid Divinitie*

الهیاتِ ارتدکسِ شرق تبدیل شد، هم میان روس‌ها، که به خاطر انقلاب کمونیستی از وطنشان بیرون رانده شده بودند و در غرب با الهیات کاتولیک رومی مواجه شدند که بی‌اندازه اطمینان‌بخش بود و خطوط بسیار روشن و دقیقی داشت، و هم میان سایر پیروان کلیساهای ارتدکس که می‌کوشیدند تا از آن نوع الهیات ارتدکس دوری کنند که مثل الهیات کاتولیک خط و مرزهای بسیار دقیقی داشت و به مثابهٔ نظامی صحیح‌الاعتقاد[1] پدید آمد که در صدد بود تا طی سدهٔ هفدهم خود را از آیین‌های پروتستان و کاتولیک غرب متمایز کند. این فهم‌های جدیدِ کلیسای ارتدکس از الهیات سلبی به روش‌هایی توضیح داده شدند که به طور قابل ملاحظه‌ای متفاوت بودند. الهیات‌دان اهل رومانی، پدر دومیترو استانیلوئه[2] سلب را احساس مبهم حضور خدا تلقی می‌کرد، که به روش‌های بی‌شماری تجربه می‌شود ــ در عبادت، نیایش، یا در این احساس که تجربهٔ هرروزه‌مان از زندگی عنصری تعریف‌ناپذیر دارد که خود را در این احساس نشان می‌دهد که می‌فهمیم خدا ناظر و هادی ماست ــ احساسی که می‌کوشیم آن را، به طرز نامناسبی، در بیان ثبوتی مکاشفه و الهیات توضیح بدهیم. این حس به هیچ روی منحصر به امر عرفانی نیست، یا اگر بهتر بخواهیم بگوییم، امر عرفانی باید بازتعریف شود تا نه‌فقط شامل تجربه‌های هیبت و جذبه باشد بلکه دربرگیرندهٔ این حس مبهم هدایت شدن، آزموده شدن و مجذوب شدن گردد، حسی که به واسطهٔ تجربهٔ زیبایی، محبت و عنایت به ما دست می‌دهد.

کریستوس یاناراس، الهیات‌دان یونانی، میان آنچه «سلب‌گرایی ذات» و «سلب‌گرایی شخص» می‌خواند تمایز می‌نهد. سلب‌گرایی اوّل در سنت فلسفی / الهیاتی غرب مشهور است و به صورت نوعی دیالکتیک میان الهیات

---

1. Orthodoxy 2. Dumitru Stăniloae

ثبوتی و سلبی مطرح می‌شود که در آن سلبْ ثبوت را می‌آزماید و از طریق تمثیل به شناخت خدا می‌انجامد. سلب‌گرایی دوّم سنت یونانی شرق است، که به‌عکسِ سلب‌گرایی اول از بی‌کرانگی فهممان از امر شخص‌وار[1] و از آن شخصی سخن به میان می‌آورد که در تجربهٔ از-خود-برگذشتگی[2] جذبه‌وار در محبت (eros) با آن رویاروی می‌شویم. یاناراس دریافت که این سلب‌گراییِ سنتِ مسیحیِ یونان، از آبای کاپادوکیه‌ای آغاز می‌شود و از طریق دیونوسیوس و ماکسیموس اعتراف‌شنو به گرگوری پالاماس می‌رسد، که با فرق‌گذاری میان ذات و فعل، سلب‌گرایی شخص را حفظ کرد.

وانگهی، سلب‌گرایی شخص برای معضل کل سنت فلسفی غرب، که از سوی فریدریش نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰ م)، و مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶ م) (و نیز ژان-پل سارتر [۱۹۰۵-۱۹۸۰ م]) مطرح شده بود، پاسخی فراهم آورد، معضلی که یاناراس آن را امری تعبیر می‌کرد که تهی بودن مفهومِ غربیِ خدا را نشان می‌داد، مفهومی که گرچه به خدا تعالی می‌بخشد او را به موجودی در میان سایر موجودات تنزل می‌دهد. از نظر یاناراس، نیچه، هایدگر و سارتر شجاعانه با تنها جایگزینی روبه‌رو شدند که توانستند برای این مفهومِ تهی بیابند ـ نیست‌انگاری[3] جهانِ حقیقتاً بی‌خدا! یاناراس مدعی است که سلب‌گرایی ذات به طور اجتناب‌ناپذیری این نیست‌انگاری را در پی دارد؛ جایگزین آن نیز در سلب‌گرایی شخص یافت می‌شود که جهانی از اشخاص را آشکار می‌کند که به یکدیگر فروکاسته نمی‌شوند، و در رویارویی مجذوب‌کنندهٔ دوجانبه‌شان در محبت معنا می‌یابند، محبتی که حقیقت آن بر محبت آفرینشگر و عاری از خویشتن[4] خدا استوار است.

شاید مشهورترین مُبَلغ الهیاتِ سلبیِ ارتدکس در جهان غرب ولادیمیر

---

1. the personal 2. self-transcendence 3. nihilism 4. self-emptying

لاسکی،[1] الهیات‌دان مهاجر اهل روسیه، باشد که پیش از آن‌که یاناراس رسالت الهیاتی خویش را کشف کند و استانیلوئه در خارج از رومانی شناخته شود، در سال ۱۹۵۸ در پاریس درگذشت. به نظر لاسکی، مشخصهٔ الهیات ارتدکس برداشتی است که این نظام الهیاتی از سلب دارد، درست برعکسِ الهیات غرب که تماماً ثبوتی است. او در توضیح معنای سلب، و در متابعت کامل از دیونوسیوس، بر اولویت بیانِ سلبی به مثابهٔ امری تأکید نهاد که زیربنای هرگونه بیانِ ثبوتی دربارهٔ خداست. لاسکی مثل استانیلوئه و یاناراس معتقد است که سلب معنایِ رازِ شخص را که بر پایهٔ رازِ تثلیثِ مبتنی بر سه شخص قرار دارد آشکار می‌کند. اما در این‌جا تصور او از جایگاه سلب جنبهٔ کاملاً جداگانه‌ای پیدا می‌کند. همان‌طور که در کتاب دوران‌ساز خویش با عنوان الهیات عرفانی مسیحیت شرقی[2] گفته است:

> سلب‌گرایی... بیش از آن‌که نوعی محدودیت [برای معرفت] باشد، ما را قادر می‌سازد تا از تمام مفاهیم، از تمام قلمروهای نظرپردازی فلسفی، فراتر برویم. سلبْ گرایش به سوی کمال‌یافتگی هرچه عظیم‌تری است که در آن معرفت به جهل، الهیات مفهومی به نظر،[3] و اصول ایمانی[4] به تجربهٔ اسرار وصف‌ناپذیر تبدیل می‌شود. علاوه بر این، سلب گونه‌ای الهیات وجودی است که کل وجود بشر را شامل می‌شود، راه رسیدن به اتحاد را برای او فراهم می‌کند، و آدمی را وامی‌دارد که دگرگون بشود، که ماهیت خویش را تغییر بدهد تا بتواند به معرفت حقیقی‌ای برسد که همان نظرورزی در باب تثلیث مقدس است. اینک، این «تغییر قلبی»، این تحوّلِ روحی (metanoia) دلالت بر توبه دارد. طریق سلبی الهیات شرقی عبارت است از توبهٔ انسان در محضر خدای زنده (Lossky 1957, 238).

1. Vladimir Lossky
2. *The Mystical Theology of the Eastern Church*
3. contemplation
4. dogmas

نتیجه این‌که، تمایز میان دو نوع الهیات سلبی و ثبوتی ــ که بر تمایزی منطقی استوار است که ارسطو آن را ترسیم کرد، نوافلاطونیان آن را به حوزهٔ الهیات انتقال دادند، و دیونوسیوس آریوس‌پاگوسی آن را در الهیات مسیحی وارد کرد ــ سودمندی حیرت‌انگیز خود را به اثبات رساند، به‌ویژه از آن جهت که آن چیزی را به بیان درمی‌آورد که عنصر بنیادین رویارویی انسان با خدا ــ در همهٔ ادیان و نه‌فقط دین مسیح ــ است، چیزی که رودُلف اُتّو آن را راز مهیب مجذوب‌کننده[1] می‌خواند. این تمایز بیانگر نوعی مکاشفه است که فرد را لبریز می‌کند و نوعی درگیر شدن که حس رها کردن و ترک گفتن را به جا می‌گذارد، زیرا همیشه چیز بیشتری برای تجربه کردن وجود دارد؛ این تمایز برای تفسیر غنای تجربه‌ای که قابل تقلیل به مقولات عقلانی نیست، به سراغ قوهٔ خیال می‌رود، غنایی که به امر متناقض‌نما شبیه است ــ یا به بیان دقیق‌تر آشکارا از آن فراتر می‌رود ــ، همان‌طور که در تصویرپردازی رایج و تجربهٔ «ظلمت کورکننده» شاهد آن هستیم. این امر در جهان غرب جویای احساسی درون‌سو بوده است که پیش‌تر روح جستجوگر آوگوستین از آن سخن گفته بود. این تمایز زمینه را برای احساسی از امر شخص‌وار آماده کرد که مبتنی بود بر تجربهٔ رویارویی مجذوب‌کننده در محبت. تصدیقِ ابهام‌آفرینِ این تمایز از خدایی که [این‌گونه یا آن‌گونه] «نیست»، در برابر گرایشات تماماً بشری [در مفهوم‌سازی / تصویرپردازی از خدا] ایستادگی می‌کند، همان کاری که هرگز در جهان غرب به طور کامل آزموده نشد، و با تصدیقِ اطمینان‌بخشِ خدایی قانع‌کننده می‌شود که صرفاً [این‌گونه یا آن‌گونه] «است» و البته بعد نیز به آسانیِ تمام کنار گذاشته می‌شود. قابلیتِ تمایزِ سلب و ثبوت برای این‌که در مقابلِ

---

1. mysterium tremendum atque fascinosum

ژرفناهای بی‌کرانِ حقیقتِ خدا، خدایی که حقیقی‌تر از هر چیزی است که می‌توانیم درک یا تصور کنیم، معتبر باشد احتمالاً هنوز و همچنان به قوت خود باقی است.

اتحاد عرفانی[1]

برنارد مک‌گین

هرچند که گفتمان مبتنی بر اتحاد تنها راهی نیست که از طریق آن می‌توانیم چگونگیِ تحققِ برخی اشکال رابطهٔ مستقیم با خدا در این حیات را بفهمیم، این بیان در تاریخ عرفان مسیحی نقش محوری ایفا کرده است. به نظر می‌رسد این تصور که انسان می‌تواند با خدا یا خدایان یگانه شود بستگی به آن دارد که چه نگاه و نگرشی به الوهیت داشته باشیم. وقتی خدایان را موجوداتی قاهر درون نظام جهان بدانیم، مرزهای موجود میان ساحت انسانی و الهی نفوذپذیر می‌شود، و این امکان فراهم می‌آید که موجودات فرادست و فرودست به انواع مختلفی با هم آمیخته شوند. ممکن است چنین به نظر برسد که ظهور عقیده به یگانه منبع الهیِ تمام چیزها، خدای متعال یا اصل برین، امکان اتحاد با این اصل را غیرممکن ساخته است. در برابر چنین خداوند متعالی،[2] واکنش صحیح و شایستهٔ انسان باید عبادت باشد، نه طلب مشارکت. با این همه، به نحو تناقض‌آمیزی به نظر می‌رسد که رشدِ نوعی درکِ نیرومند از ناهمسانی

1. *Unito Mystica*/ Mystical Union, in Bernard McGinn, *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, Edited by Amy Hollywood and Patricia Z. Beckman, Cambridge University Press, 2012.

2. transcendence

موجود میان خدای واحد و جهانِ محدودِ مخلوقات، به جای آن‌که طلب اتحاد با خدا را فروبنشاند، به آن میدان داده است.

در پی نقدِ خدایانِ المپ از سوی فیلسوفان یونان، نقش اتحاد با منبع همه‌چیز در دین فلسفی یونان بیش از پیش اهمیت یافت. فیلسوفان یونانی سال‌های ۳۰۰ قبل از میلاد و ۳۰۰ میلادی دربارهٔ بسیاری از موضوعات مرتبط با اتحاد با خدای متعال تحقیق کردند. پربارترین تحول صورت‌گرفته در این زمینه را در نزد فلوطین (۲۰۵ـ۲۷۰ م) می‌یابیم؛ اِنئادهای او آموزهٔ موشکافانه‌ای در باب حصول نوعی اتحاد نامتمایز ارائه می‌دهد. اتحادی نه‌فقط با عقل یا وجود غایی، بلکه حتی با آن احدِ ناپیدایی که فراتر از ساحت تمام واقعیات مرئی و نامرئی قرار دارد. نگرش فلوطین به چنین «اتحادی» (henôsis)، گاه، با اصطلاحاتی شخصی بیان شده است: «لیکن عشقِ حقیقی ما به کسی است که ما نیز می‌توانیم با او متحد شویم، در وجودش سهیم گردیم، کسی که می‌توانیم نه برحسب جسم و از بیرون، بلکه حقیقتاً از وجودش برخوردار شویم. البته 'هر کسی که چنین چیزی را دریافته باشد می‌فهمد که چه می‌گویم'، می‌فهمد که نفس در آن زمان [که به این اتحاد نایل آمد] حیات دیگری دارد و به او نزدیک می‌شود، و بلکه پیش‌تر به او نزدیک شده و در وجود او سهیم گشته است» (Plotinus 1987, vol. 7, 339).

همان‌طور که از متونِ کتابِ مقدسِ عبرانی برمی‌آید، باور به یگانه خدای قادرِ مطلق نیز در میان یهودیان باستان به‌تدریج بسط یافت. در این کتاب، وجودِ تمایز میان خدایی «که آسمان و زمین را آفرید» (پیدایش ۱:۱) و انسان‌هایی که جزئی از خلقت او هستند، بیانِ اتحاد با «قدوس متبارک» را با مانع مواجه می‌کند. خداوند گاه بر دوستان محبوب خویش ظاهر می‌گردد، با وجود این، کتاب مقدس عبرانی در این باره که خداوند اصلاً به طور واقعی برای انسان دیدارپذیر باشد، نظرات مختلفی ارائه

داده است. اگر نویسندگان متونی که مسیحیان آن‌ها را عهد عتیق می‌خوانند با بیان اتحاد بیگانه‌اند، تعالیم بعدی مسیحی در باب اتحاد عرفانی از عبارات فراوان این کتاب که بر جاذبهٔ تجربهٔ مستقیم خدا تأکید کرده است بهره گرفته‌اند، مثلاً این مورد: «بچشید و ببینید که خداوند نیکو است» (مزامیر ۸:۳۴).

ریشهٔ دریافت‌های مسیحی از اتحاد با خدا در آثاری یافت می‌شود که مجموعهٔ عهد جدید را تشکیل می‌دهند. خدا با فرستادن یگانه‌پسر خویش به جهان پیام محبتش را به انسان اعلام کرد، و در حقیقت پدیدآیی شکلِ جدیدی از رابطه با خدا را امکان‌پذیر ساخت. اگرچه خدا در مقام پدر همچنان متعال باقی می‌ماند («کس خدای را هرگز ندیده است» [یوحنا ۱:۱۸الف])، اینک در کلمهٔ متجسم دست‌یافتنی شده است («لیک اینک یگانه‌پسر مولود او، که در آغوش پدر است، همو او را شناساند» [یوحنا ۱:۱۸ب]). در متونی که یوحنا و پولس نگاشته‌اند نجات برابر است با متحد شدن با عیسی مسیح، خدا-انسان، که به سبب مرگ و رستاخیز خویش در مقام نجات‌دهندهٔ جهان شناخته شد. در آثار یوحنایی اتحاد در قالب استعاره‌هایی گیاهی بیان شده است («من تاکم، شما شاخه‌ها» [یوحنا ۵:۱۵]). و بی‌باکانه‌تر در قالب اصطلاحات مربوط به اتحاد عیسی با پدرش («تا جملگی یکی باشند، همچنان که تو ای پدر در منی و من در توام، بادا که ایشان نیز در ما باشند» [یوحنا۲۱:۱۷]). در رسالات پولس این بیان اتحاد به‌مراتب آشکارتر است ـ [اصطلاحِ] «در مسیح»، درونمایهٔ اصلی اندیشهٔ پولس به حساب می‌آید. [از دید پولس] مؤمنان در غسل تعمید، نان و شراب عشای ربانی، و هر جنبه‌ای از حیات که با خداوند مصلوب مشارکت می‌یابند با مسیح متحد می‌شوند. چنان‌که می‌بینیم پولس در رساله به گالاتیان ۱۹:۲ ـ ۲۰ می‌گوید: «با مسیح مصلوب شدم، و دیگر من نیستم که می‌زیم بلکه مسیح است که در من می‌زید.» اتحاد

مؤمن با عیسی مسیح از طریق «روح مسیح»، که فرستاده شده تا در قلب مؤمن منزل کند، حاصل می‌شود (رومیان ۵:۵، ۸:۱ــ۹؛ دوم کرنتیان ۱۷:۳ــ۱۸؛ گالاتیان ۴:۶؛ فیلیپیان ۱:۱۹). پولس در رسالهٔ اول به کرنتیان باب ششم آیهٔ هفده مسیحیانی را که مرتکب زنا می‌شوند نکوهش می‌کند و این کار آن‌ها را گناهی می‌داند به زیان اتحاد جسم آن‌ها با مسیح؛ عبارت او در این مورد چنین است: «آن کس که با خدا یگانه می‌شود با او یک روح است»، عبارتی که نویسندگان بعدی آن را نقل کردند تا تأییدی باشد بر فهمشان از مسئلهٔ اتحاد عرفانی.

بنابراین، تعالیم مسیحی در باب اتحاد عرفانی نتیجهٔ طبیعی [تعالیم] عهد جدید است، که در سیر تحولاتشان از تأملات فلسفی یونان در باب اتحاد با مبدأ اول متأثر گشته‌اند. خوانشِ مسیح‌شناختی[1] برخی متون عهد قدیم، به‌ویژه تفسیرِ ازدواج عروس و داماد در غزل غزل‌ها، به مثابهٔ تمثیلِ اتحادِ مسیح و کلیسای مسیحی، و همچنین مسیح و مؤمن، نیز در سیرِ تحولِ مسئلهٔ اتحادِ عرفانی در دین مسیح سهم داشته است. چنین خوانشی در آثار اُریگن (۱۹۰ــ۲۵۴ م)، نخستین نظریه‌پرداز عرفان مسیحی، نمایان است. او در اثر خویش با نام تفسیر بر غزل غزل‌ها، که منبعِ بسیاری از آثارِ عرفانیِ بعدی به حساب می‌آید، بر کثیری از مضامینِ اساسیِ سنتِ عرفانی، نظیر نظر،[2] خداگونگی[3] و اتحاد تأکید نهاد. اُریگن، با توجه به الگوی کام‌جویانهٔ[4] اتحاد عاشق و معشوق در غزل غزل‌ها، بر این مسئله تمرکز کرد که چگونه کششِ شدید اِرُس (erôs) که شامل دوست داشتن و شناختن می‌گردد، باعث می‌شود نفسْ یارِ خدا و انیس عیسی شود، یعنی نفس به اتحادی نایل آید که در آن تمایز خالق و مخلوق حفظ می‌شود. اُریگن در تأیید نگرش خود به اتحاد ارواح به مثابهٔ غایت

1. christological 2. contemplation 3. divinization 4. erotic

حیات مسیحی، از رسالهٔ اول به کُرنتیان ۶:۱۷ نقل‌قول می‌آورد (Origen 1957, 41, 53). بسیاری از عارفان بعدی دورهٔ آبای کلیسا، نظیر آمبروس اهل میلان[1] (وفات ۳۹۷ م)، در نگرشِ پولسیِ اُریگن به مسئلهٔ «اتحاد ارواح» (unitas spiritus) شریک بودند.

اگرچه الگوی کام‌جویانهٔ اتحادِ عرفانی، که اُریگن آن را باب کرد، جایگاه اصلی خود را در دیدگاه‌های مسیحی به مسئلهٔ اتحاد با خدا حفظ کرد، نویسندگان متأخر دوران قدیم برای فهم این مضمونِ اصلی روش‌های دیگری ارائه دادند. در این میان دست‌کم دو مورد دیده می‌شود که تأثیرات چشمگیری داشته‌اند. اولین مورد مربوط است به بیان اتحاد نامتمایز. عارفان نوافلاطونی همچون فلوطین در این باب به بحث و کاوش پرداخته‌اند که چگونه روح، یا دست‌کم نفسِ متعال آن، می‌تواند به وحدت با اَحَد نایل شود. از نظر بسیاری از مؤمنان، این وحدتْ آموزهٔ مسیحیِ خلقت را بی‌اعتبار می‌کند. (دلیل این‌که در تعالیم عرفانی آوگوستین از بیان یگانه‌گر[2] استفاده نشده همین مسئله است.) با وجود این، عارفانِ دیگر، به‌ویژه اولین راهبان، از بیانی بهره گرفتند که مؤمنان را برمی‌انگیخت که طالب آن شوند تا در بعضی مراتب وجود با خدا به طور کامل متحد شوند. به نظر می‌رسد کتاب مواعظ،[3] که به ماکاریوس[4] نخستین راهب مصری منسوب است، در حقیقت به زاهدان سوری اواخر سدهٔ چهارم متعلق باشد. اگرچه تعالیم این مواعظ بیشتر عملی است تا نظری (برای مثال بنگرید به *Homilies* 10.2, 15.2)، دربردارندهٔ نخستین کاربردها از تعبیر اتحاد عرفانی (یا به عبارت دیگر، اتحاد ناپیدا) در آثار مسیحی است (Pseudo-Macarius 1992, 89, 108). اِواگریوس پونتیکوس (وفات ۳۹۰ م)،[5] که نخستین الهیات‌دان وابسته به عرفان رهبانی به

---

1. Ambrose of Milan 2. unitive 3. *Homilies* 4. Macarius
5. Evagrius Ponticus

حساب می‌آید، اندیشمندی بیشتر نظری بود تا عملی. اواگریوس با تعالیم خویش در خصوص عالی‌ترین مرتبهٔ رجعت به سوی خدا، که آن را نظر (theôria) ذاتی بر تثلیث می‌خواند، از اُریگن فراتر رفت. او تعلیم می‌داد که عقلِ ناب (nous)، که از امیالی که راه وصول به خدا را سد می‌کنند پاک شده، می‌تواند با خودِ «علم تثلیث» متحد شود. توصیف‌های اواگریوس از چگونگیِ به‌هم‌پیوستنِ عقولِ مخلوق و تثلیث تصویرگرِ بیانی است که به غایتِ یگانگیِ بدونِ جداگانگی اشاره دارد. او در نامه به ملانیا،[1] بخش ۶، می‌گوید: «وقتی عقول مثل امواجی که به درون دریا روان می‌شوند به سوی او جریان می‌یابند، او آن‌ها را کاملاً هم‌طعم و هم‌رنگ و هم‌ذات خویش می‌کند. آن‌ها دیگر کثیر نیستند، بلکه در وحدت پایان‌ناپذیر و جدایی‌ناپذیر او واحد خواهند بود، زیراکه با او متحد شده‌اند و به او پیوسته‌اند» (McGinn 1991, vol. 1, 154). در مجموعه آثار دیونوسیوس، یعنی رسالاتی که به شاگردِ آتنیِ پولس منسوب است (بنگرید به اعمال رسولان ۱۷:۳۴) اما در حقیقت حدود سال ۵۰۰ میلادی در حلقه‌های رهبانی نوشته شده‌اند، نیز همین نوع اتحاد نامتمایز دیده می‌شود (Pseudo-Dionysius 1987a). دیونوسیوس در الهیات عرفانی صعود موسی به کوه را برای ملاقات خدا در ابر و ظلمت (خروج، باب ۱۹ و ابواب بعد) الگوی [سلوک] عارفان قرار داد. موسی به تهذیب و تزکیه پرداخت تا توانست به مکانی که خدا در آن حضور داشت نظر کند. او سرانجام به مقام «اتحاد عرفانی» (henôsis mystikê) نایل آمد، مقامی که فقط می‌توان به طور غیرمستقیم با بیانی سلبی درباره‌اش صحبت کرد. دیونوسیوس می‌گوید: «اینک او که از تمام چیزهایی که ذهن می‌تواند تصور کند چشم پوشیده است و به کلی در امر درک‌ناپذیر و نامرئی محو

---

1. *Letter to Melania*

شده است، کاملاً به خدایی تعلق می‌یابد که فراسوی تمام چیزهاست. در این مقامِ او دیگر نه خودش است و نه کسی دیگر، بلکه، در گونه‌ای بی‌عملیِ به کلی ناآگاه از تمامِ آگاهی‌ها، به اتحاد رسیده است» (65, 109, 137).

گرگوری نیسایی (حدود ۳۳۵–حدود ۳۹۴ م)، اندیشمند کاپادوکیه‌ایِ متعلق به اواخر سدهٔ چهارم، مرجع مهم جنبهٔ سلبی، یا تنزیهیِ عرفان دیونوسیوسی است. گرگوری برای فهم مسئلهٔ اتحاد راه دیگری مطرح کرد، که خود آن را «آمیختگی»، «مشارکت»، و «دوستی» با خدا می‌نامید. او، همچون اُریگن، تفسیری در قالب پانزده موعظه بر غزل غزل‌ها نگاشت، و مثل دیونوسیوس، در اثر خویش به نام حیات موسی از موسی در مقام عارف آرمانی سخن به میان آورد (Gregory of Nyssa 1978). در هر دو این آثار، در حالی که الگوی کام‌جویانهٔ میل و تمنای شدید به اتحاد و بیان مربوط به ظلمت [الهی] سازش یافته‌اند، نوعی عرفان معرفی شده که گرگوری مشخصهٔ آن را epektasis می‌خواند، یعنی «کشیده شدن به سوی» خدا تا ابد (بنگرید به رساله به فیلیپیان ۳:۱۳). این کشش ابدی شکلی از رسیدن به خداست که آرامش یگانه‌گر است و، در همان حال، طلب بی‌حد و حصری است برای رابطه‌ای وسیع‌تر با خدای لایتناهی که همواره از حدود ارواح مخلوق فراتر می‌رود. پیام اصلی غزل غزل‌ها ازدواج یا «آمیختگیِ نفس انسان با خداست» که در کششِ کام‌جویانه محقق می‌شود. گرگوری در نخستین مواعظ خویش در باب غزل غزل‌ها می‌گوید که عروس نمونه و سرمشقی «برای همهٔ کسانی است که طلب خدا در عمق جانشان جای گرفته: آنان دست از طلب برنمی‌دارند، بلکه، چون از خدا بهره‌مند و کامیاب شوند، آتش طلب شدید خویش را هرچه بیشتر شعله‌ور می‌کنند» (1987, 51).

این منابع موجود در کتاب مقدس و اندیشه‌های آبای کلیسا منبعی غنی برای سنت [عرفانی] پدید آوردند. اگرچه تعبیر اتحاد عرفانی تا سدهٔ

هفدهم کمابیش نامعمول بود، بودند عارفان بسیاری که از متحد شدن با خدا سخن می‌گفتند و می‌کوشیدند تا وجوه اتحاد را تحلیل کنند و میان فهم‌های درست و نادرست از چنین اتحادی فرق بگذارند. برای فهم بهتر این مسئله می‌توانیم بگوییم که برداشت‌ها در خصوص اتحاد به دو گروه عمده تقسیم می‌شود: ۱) اتحاد به مثابهٔ متحد شدن روح لایتناهی [خدا] با روح متناهی [انسان] بر اساس پیوندی عاشقانه با تأکید بر وجود تمایز میان خالق و مخلوق، و ۲) اتحاد نامتمایز که در آن ادعا می‌شود خدا و انسان در مرتبه‌ای خاص درون آنچه مایستر اکهارت آن را «ذات یگانهٔ بسیط / بی‌همتا» (ein einic cin) می‌خواند با هم یکی می‌شوند. برای فهمِ وجوهِ اتحاد روش‌های بسیار مختلفی وجود دارد، و بسیاری از عارفان از زبان و استعاره‌هایی بهره گرفته‌اند که هر دو نوعِ پیش‌گفته را بیان می‌کند.

شروح مربوط به اتحاد با خدا طی سدهٔ دوازدهم، به‌ویژه در میان سیسترسیان‌ها، به سطح عالی پیچیدگی و پرداختگی رسید. برنارد کلروویی (۱۰۹۰_۱۱۵۳م) مجموعه‌ای با عنوان مواعظی در باب غزل غزل‌ها تألیف کرد و با گونه‌ای باریک‌اندیشیِ چشمگیر آنچه را اتحاد ارواح (unitas spiritus) می‌خواند، در قالب اتحاد عاطفی و کارآمد نفس با مسیح، داماد الهی، تجزیه و تحلیل کرد.(۱) برنارد، که خود رئیس دیر بود، در اثر خویش با نام رساله در باب عشق ورزیدن به خدا[1] مراتبِ چهارگانهٔ معراج محبت به سوی اتحاد با خدا را مطرح می‌کند و سپس با استفاده از استعاره‌هایی سه‌گانه مأخوذ از راهب سدهٔ هفتم، ماکسیموس اعتراف‌شنو، به توصیف آن‌ها می‌پردازد. متحد شدن با خدا چیزی است شبیه حل شدن قطره‌ای آب در خم شراب، مثل حرارت دیدن تکه‌ای آهن در آتش تا وقتی به کلی سرخ‌فام گردد، یا شبیه هوایی که تبدیل به نور

---

1. *Treatise on Loving God*

خورشید شود. شاید این استعاره‌ها اشاره‌هایی به انواعی از هم‌آمیزی یا این‌همانی با خدا داشته باشند، اما برنارد بی‌درنگ هشدار می‌دهد که [در مقام اتحاد] «جوهر انسان به قوت خود باقی می‌ماند، اما در شکلی دیگر».[۲] دوست برنارد، ویلیام از دیر قدیس تیئری[۱] (حدود ۱۰۸۵ـ۱۱۴۸ م)، نیز از تعبیرِ پولسیِ اتحادِ ارواح بهره گرفته است تا هم مسئلهٔ اتحاد با خدا را بفهمد و هم به تبیین این مسئله بپردازد که چگونه این اتحاد «محبتی پدید می‌آورد که خود شکلی از فهم است» (amor ipse intellectus est). نگرش ویلیام به مسئلهٔ اتحاد بیش از نگرش برنارد رنگ‌وبوی تثلیثی دارد، او روح‌القدس را بوسه‌ای معرفی می‌کند که عاشق الهی و معشوق انسانی در غزل غزل‌ها را به هم پیوند می‌دهد. ویلیام، مثل تمام عارفان مسیحی، معتقد بود که اتحاد کامل فقط در آسمان به دست خواهد آمد، اما ما می‌توانیم از طریق عمل روح‌القدس که «[ایجاد] وحدت پدر و پسر و نیز [برقراری] محبت و همانندی [میان] انسان و خداست»، در حیات سه شخصی مشارکت داشته باشیم که خدای واحد روی زمین هستند (William of Saint Thierry 1973, 39؛ نیز بنگرید به 1989).

ویژگی‌های عرفانِ جدیدی که در آغاز سدهٔ سیزدهم ظهور کرد پیدایش اشکال نوآورانهٔ حیات دینی، خصوصاً پیدایش فقرا و بگین‌ها، و نیز انواع جدیدی از تعالیم بود. اینک اتحاد غایتی تصور می‌شد که برای همهٔ مؤمنان دست‌یافتنی بود و در تمام مسیرهای زندگی امکان تحقق داشت. نگارش متون عرفانی به زبان محلی به‌شدت افزایش یافت، متونی که بسیاری‌شان به دست زنان نوشته می‌شدند. بیان کام‌جویانه در اشکال بی‌باکانه، و حتی افراطی، ظهور کرد؛ برخی عارفان دربارهٔ انواعی از

---

1. William of Saint Thierry

این‌همانی با خدا سخن گفتند که از طریق فنای ارادهٔ مخلوق و فردیت انسانی وی حاصل می‌شود. این قبیل برداشت‌ها از اتحاد غالباً در این قالب مطرح می‌شدند که نفس موطن حقیقی خویش را بازمی‌یابد، یعنی وضعیت پیش از خلقتش را که چونان صورتِ ذهنیِ ازلی در عقل الهی از آن بهره‌مند بود. عارفان بگین نظیر هِیدویچ (که حدود سال ۱۲۵۰م فعالیت داشت)، مِشتیلد اهلِ مگدبورگ (وفات ۱۲۸۲م) و مارگریت پورِت[1] (وفات ۱۳۱۰م) پیشگامان استفاده از بیان مبتنی بر عدم‌تمایز بودند. هیدویچ و مشتیلد بیان سنتی‌ای را که نمایانگر مفهوم اتحاد روحانی کام‌جویانه بود با مضامین و استعاره‌هایی در هم آمیختند که بیانگرِ مقامِ عدم‌تمایز بود. برای مثال، هیدویچ نفس و خدا را ژرفناهایی دوسویه تلقی می‌کرد. او در قطعه‌ای از نامهٔ هجدهم خود از این موضوع سخن به میان می‌آورد که چگونه نفس و خدا فقط می‌توانند در ژرفنای یکدیگر به کمال و بسندگی برسند ــ «نفس راهی است برای گذر خدا از ژرفنای آزادی‌اش، یعنی گذر به سوی درونی‌ترین ژرفنای خویش، و خدا نیز راهی برای گذر نفس به سوی آزادی‌اش، یعنی به سوی بنیانش که بدون ارتباط با ژرفنای نفس نمی‌توان به آن رسید» (Hadewijch 1980, Letter 18, 86). اثر مشتیلد با عنوان نور تابان الوهیت[2] دربردارندهٔ روایت‌های بسیاری از اتحاد کام‌جویانه است، اما او گاه از این روایت‌ها فراتر می‌رود تا از وحدتی ژرف‌تر سخن بگوید. در ماجرایی عاشقانه، که در نور تابان (bk. I, ch. 44) آمده، خدا می‌گوید: «[ای] بانوی نفس، تو چنان هم‌ذات من خلق شده‌ای که کوچک‌ترین چیزی نمی‌تواند بین ما جدایی اندازد» (Mechthild of Magdeburg 1998, ch. 44, 62). جسورانه‌ترین تعلیم در باب فنای اراده به مثابهٔ لازمهٔ دستیابی به اتحاد نامتمایز را در اثر

---

1. Marguerite Porete 2. *Flowing Light of the Godhead*

مارگریت [پورت] با نامِ آینهٔ نفوسِ سادهٔ فانی[1] می‌بینیم. مارگریت و کتابش چندان بحث‌انگیز شدند که دادگاه تفتیش عقاید در سال ۱۳۱۰ میلادی حکم کرد که هر دو باید به جرمِ بدعت در آتش سوزانده شوند (Porete 1993, ch. 118, 189–94).

استفادهٔ فزاینده از بیان مبتنی بر عدم‌تمایز به هیچ وجه دلالت بر آن ندارد که فهم سنتی‌تر از مسئلهٔ اتحاد، که تحت عنوان اتحاد ارواح شناخته می‌شد، فراموش گشت. بوناونتوره عارف مشهور فرانسیسی (وفات ۱۲۷۴ م) برای فهم اصطلاحِ اتحاد در گفتمان مسیحی روش‌های مختلفی مطرح کرد. او در تعلیم خود، آن‌گونه که در کتاب سیرِ نفس به سوی خدا[2] دیده می‌شود، متأثر از مطالعهٔ مجموعه‌آثار دیونوسیوسی، که توماس گالوس[3] (وفات ۱۲۴۶ م) پیشگام آن بود، از آموزه‌های عرفانیِ مختلفْ تعلیمِ فرانسیسیِ جدیدی پدید آورد. از نظر گالوس، اتحاد مبهم و اسرارآمیز با خدا، که مقصود نفس است، راهی است برای فرارفتن از تمامِ اشکال معرفت به سوی بالاترین حد شوری (/apex affectionis affectio principalis) که اتحاد در آن رخ می‌دهد. فهم گالوس از اتحاد شکلی از الگوی کام‌جویانهٔ سنتی است، اما برداشت او از راه دستیابی [به این اتحاد] به واسطهٔ تأکیدش بر این‌که در عالی‌ترین مقام تمام عملکردهای عقلانی خاتمه می‌یابند، جدید و تازه است (در مورد دیدگاه توماس گالوس به اتحاد، بنگرید به McGinn 1998, vol. 3, 78–87). این فهم از اتحاد در کتاب اَبرِ ندانستن، اثری کلاسیک متعلق به انگلستانِ سدهٔ چهاردهم، نیز دیده می‌شود (Anonymous 1981).

بازخوانیِ مجموعه‌آثارِ دیونوسیوسی باعث شکل‌گیری تفسیر جدیدی از آن‌ها شد که به دیونوسیوس‌گرایی عقلانی موسوم است و

---

1. *Mirror of Simple Annihilated Souls* 2. *Mind's Journey into God*
3. Thomas Gallus

آلبرت کبیر[1] (وفات ۱۲۸۰م) آن را باب کرد؛ آلبرت مدعی بود که هرچند، آن‌گونه که دیونوسیوس می‌آموزد، خدا فراسوی اثبات و انکار است و هرچند هم محبت و هم معرفت در راه رسیدن به اتحاد به کار می‌آیند، صورتِ رفعت‌یافتهٔ عقل است که نقش اصلی را ایفا می‌کند. طبق نظر این اندیشمندِ بزرگِ دومینیکن، دیونوسیوس تعلیم می‌دهد که «چگونه با عقل به اتحاد با خدا دست یابیم و با کلام او را ستایش کنیم» (قطعهٔ مذکور در این کتاب آمده است: McGinn 2007, vol. 4, 13). دیونوسیوس‌گرایی آلبرت از سوی مایستر اکهارت (حدود ۱۲۶۰_۱۳۲۸م) پذیرفته شد؛ اکهارت را شاید بتوان مهم‌ترین شارح و نمایندهٔ نظریهٔ اتحادِ نامتمایز در سنت مسیحی دانست.

تعلیم اکهارت در باب اتحاد ریشه در استعارهٔ مهم اصل وجود[2] (grunt) دارد که بر هویت آمیختهٔ خدا و نفس دلالت می‌کند. «اصل وجود خدا اصل وجود نفس است و اصل وجود نفس اصل وجود خداست»؛ بیان دیگر این آموزه برحسبِ این‌همانیِ بصری چنین است: «چشمی که با آن خدا را می‌نگرم، همان چشمی است که خدا با آن مرا می‌نگرد» (برای نمونه بنگرید به German Sermons 5b, 12 & 15).(۳) اکهارت، به‌رغمِ نبودِ معادلِ لاتین برای اصطلاحِ grunt، باز هم در آثار مدرسی خویش، آن‌جا که در شروحش بر مسئلهٔ وحدت الهی این مسئله را همچون عدم‌تمایز دیالکتیکی‌ای می‌فهمد که ذات الهی را از تمام امور متمایز می‌سازد، همین آموزه را بیان می‌کند. دو مضمونِ اصلیِ موعظهٔ اکهارت از موضوعِ وحدتِ نامتمایزِ اصل وجود منتج می‌شوند. مضمون اول مربوط است به تعلیم او در باب تولد کلمه در نفس. از آن‌جا که ما تا ابد در اصل وجود با خدا یگانه هستیم، به عبارت دیگر، چون «وجود خدا باید وجود

---

1. Albert the Great

۲. یا،به تعابیر دیگر، حقیقت وجود، کُنه وجود.ـ م.

من باشد و خود-کیستیِ (istikeit) خدا هم خود-کیستیِ من»، پس، درست همان‌طوری که پدر همیشه پسر را متولد می‌کند، همان‌طور هم «مرا متولد می‌کند، مرا، پسرش، تنها پسرش» (Eckhart 1981, Sermon 6, 187). مضمون دوم عبارت است از «نفوذ» به درون اصل ناپیدای وجود یا وحدت مطلق، که به تعبیری فراسوی هر چیزی حتی تثلیث پدر، پسر، و روح‌القدس قرار دارد. اکهارت می‌گوید «بارقهٔ» نفس به [نیل به] تثلیث، یا حتی به ذات الهی راضی نیست، بلکه طالب شناخت منشأ ذات خویش است، طالب راه یافتن به اصل محض وجود است، به درون برهوت خاموشی که [دیدهٔ] تمایز هرگز بدان نمی‌نگرد، نه پدر، نه پسر، و نه روح‌القدس (Sermon 48, 198). بنابراین، در ژرف‌ترین مرتبه، میان خدا و نفس تمایزی نیست: «بینِ انسان و خدا نه‌فقط تمایزی نیست، بلکه کثرت نیز وجود ندارد، بینِ آن‌ها چیزی نیست جز وحدت» (1986, Sermon 40, 301). با وجود این، اکهارت، به‌مانند بیشتر عارفان همسان‌انگار، تأکید می‌کرد که وحدت مطلق با تمایز خالق و مخلوق هم‌بودگی دارد ــ تمایز و عدم‌تمایز مفاهیمی دوسویه هستند.

پاپ ژان بیست و دوم در سال ۱۳۲۹ منتخباتی بیست و هشت‌گانه از تعالیم اکهارت، از جمله آموزهٔ تولد کلمه و نبود تمایز در خدا، را محکوم کرد. این محکومیت، همراه با محکومیت [مارگریت] پورِت و حملهٔ شورایی به خطاهای بدعت‌گذارانِ به‌اصطلاح روح آزاد،[1] باعث رواج مباحثی در باب تفاوت میان عرفان حقیقی و باطل شد که بیش از سه سده ادامه یافت. در تمام این مباحث و مجادلات مسئلهٔ اصلی این بود که فهم صحیح از اتحاد با خدا کدام است. تعابیر مرتبط با اتحاد نامتمایز در صف

---

۱. برادران روح آزاد جنبشی متشکل از مسیحیانی غیرروحانی بود که در سده‌های سیزدهم و چهاردهم در اروپای شمالی پدید آمد و با کلیسای کاتولیک درافتاد. پاپ کلمنت پنجم در شورای وین (۱۳۱۱ـ۱۳۱۲) عقاید آن‌ها را بدعت‌آمیز دانست. ـ م.

اول مظنونان بودند، گو این‌که بعضی عارفان با برخی جرح و تعدیل‌ها به بهره‌گیری از آن‌ها ادامه دادند. این کار در آثار هنری سوسو و جان تاولر، که پیروان اکهارت بودند، دیده می‌شود. این دو عارف دومینیکن به طور گسترده‌ای از مضامین اکهارتی استفاده کردند، اما در تفسیر خویش از اتحاد نامتمایز به اختلاف هستی‌شناختی موجود میان خدا و نفس اهمیت بیشتری دادند، و مسئلهٔ عدم‌تمایز را به مقوله‌ای ذهنی بدل کردند. بنا به ادعای سوسو «برای نفسی که به مقامات عالی رسیده، فنای نیرومندی که همه‌چیز را نیست می‌کند تمام اختلاف‌های موجود در بنیان را هم معدوم می‌کند، البته نه اختلاف در ذات بلکه اختلاف در ادراک بشری ما را» (Suso 1989, ch. 5, 320).

جان روزبروک[1] (وفات ۱۳۸۱ م)، کشیش فلاندریِ معاصر پیروان اکهارت، در آثار خویش آموزه‌ای نوآورانه در باب اتحاد مطرح کرد. روزبروک از بعضی مواعظ اکهارت آگاهی داشت و آن‌ها را سخنانی خطرناک و حتی بدعت‌آمیز می‌دانست و محکوم می‌کرد. با وجود این، تعلیم خود او در باب متحد شدن با خدا وامدارِ مفهومِ عدم‌تمایز در اندیشهٔ اکهارت است. روزبروک سه نوع اتحاد را توصیف می‌کند که به هم وابسته‌اند و در عوالم زمینی و آسمانی حاصل می‌شوند؛ این تعلیم الگوی اتحاد ارواح را با ابعادی از تعلیم اکهارت در باب اتحاد نامتمایز ادغام می‌کند. وی در رسالات خویش، به‌ویژه در آخرین آن‌ها به نام کتابچهٔ اشراق،[2] سه نوع اتحاد را از هم تمییز می‌دهد: ۱) اتحاد باواسطه (اتحاد با خدا از طریق لطف[3] و آیین‌های سنتی کلیسا) ۲) اتحاد بی‌واسطه (دیدار مستقیم با خدا در ژرفناهای نفس)، و سرانجام، ۳) «اتحاد بدون ناهمسانی و تمایز... جایی که هر سه شخص خود را به وحدت ذاتی

1. John Ruusbroec 2. *Little Book of Enlightenment* 3. grace

می‌سپارند و بی‌هیچ تمایزی از سعادت ذاتی متمتع می‌شوند... در آن‌جا تمام ارواح متعالی برحسب ذات برترِ[1] خود و بدون ناهمسانی در تمتع و سعادت الهی یکی و یگانه‌اند» (Ruusbroec 1985, 265). روزبروک کوشید تا شکل‌های مختلفِ اتحادِ عرفانی را، که در دوران حیاتش و بعد از آن مورد انتقاد بود، با هم ترکیب کند. ژان گرسون[2] طی دههٔ نخست سدهٔ پانزدهم روزبروک را هدف انتقاد قرار داد، گرسون حتی راجع به بیانِ مورد استفادهٔ برنارد کلروواییِ نیز شک و تردیدهایی اظهار کرد. با وجود این، تعلیم روزبروک در باب اتحاد بر مبنای ذات برتر از طریق ترجمهٔ آثارش یا آثار پیروانش بر عارفان بعدی اثر گذاشت.

بحث و گفتگو دربارهٔ اتحاد عرفانی تا اوایل دوران جدید در سده‌های شانزدهم و هفدهم ادامه یافت. برخی از اصلاحگرانِ افراطیِ آیینِ پروتستان، نظیر یوهان آرنت (وفات ۱۶۲۱ م) و عارفان پیورتن سدهٔ هفدهم، گرایش بدان داشتند تا از تعابیر سنتی مربوط به اتحاد عاشقانه استفاده کنند. مکاتب [عرفانی] اصلی در عالم کاتولیک، یعنی مکاتبِ عرفان اسپانیایی سدهٔ شانزدهم و عرفان فرانسوی سدهٔ هفدهم، لازم دیدند روش‌های صحیحِ بیانِ اتحاد [عرفانی] را به طور دقیق بازشناسند و مشخص کنند. ترزای آویلایی[3] (وفات ۱۵۸۲ م) تحلیلگرِ عمیقِ روان‌شناسیِ مقامات عرفانی است، که فهمش از اتحاد، هرچند از آثار متقدم تا متأخر تغییر پیدا کرد، از بن و اساس با الگوی کام‌جویانهٔ سنتیِ برگرفته از غزل غزل‌ها مرتبط است (Teresa of Avila 1979؛ به‌ویژه بنگرید به bk. 7.1–2, 172–82). دوست او یوحنای صلیبی (وفات ۱۵۹۱ م)، همچون روزبروک، از روش‌های مختلفِ فهمِ مسئلهٔ اتحادْ ترکیبی به دست داد، و البته محتاطانه تأکید کرد که [در اتحاد] اختلاف هستی‌شناختی خالق و

---

1. superessence   2. Jean Gerson   3. Teresa of Avila

مخلوق باقی می‌ماند. یوحنا، مثل عارفانِ قایل به اتحاد نـامتمایز، تـعلیم می‌داد که نفس برای آن‌که در آنچه او «مرکز نفس»[۱] می‌خواند به وحدت با تثلیث نایل آید باید تحولی عرفانی را از سر بگذراند، تحولی که نابودیِ روش‌هایِ معمولیِ محبت و معرفت را ایجاب می‌کند. اتحاد در مـرحلهٔ نامزدی آغاز می‌شود و در ازدواج روحانی به نتیجهٔ نهایی خود می‌رسد. در این دو تجلیِ اتحاد، در باب خدا و نفس می‌توان گـفت کـه «هـر یک دیگری است و هر دو یکی هـستند» (John of the Cross 12.7, 1991, 18–517). از آن‌جا که «مرکز نفس خداست»، پس نفس هرچه بـیشتر بـه مرکز راه یابد، عَمَلَش نیز الهی‌تر می‌شود. با ایـن وصـف، یـوحنا تأکـید می‌کرد نفسی که به مرکز خویش راه جسته در ذات خود واقعیتی مخلوق باقی می‌ماند. با وجود این، از آن رو که نفس در این وضعیت به شیوه‌ای الهی محبت می‌ورزد، به نظر می‌رسد خـدا بـاشد. در قـطعه‌ای از سـرود روحانی[۲] تبیین این مطلب چنین آمده که: «این رشتهٔ محبت خدا و نفس را به هم پیوند می‌دهد... پیوندی بسیار مستحکم و بـدین تـرتیب آن دو را متحد و متحول می‌سازد و در عشق یگانه می‌گرداند، چندان‌که، اگرچـه ذاتشان با هم فرق دارد، نفس در جلال و جلوه خدا به نظر می‌رسد و خدا نفس» (31.1, 595).

عارفانِ فرانسویِ سدهٔ هـفدهم نـمایندهٔ آخـرین گـروهِ بـزرگِ تـحلیلگرانِ سنتیِ مسئلهٔ اتحاد عرفانی بودند. به‌رغم تأثیر عرفان اسپانیایی و سـده‌های میانه بر این نویسندگان، تأسیس مکتب فرانسوی بـه دست کـاردینال بـرول[۳] (وفات ۱۶۲۹ م) را باید تحولی عـمده در عـرفان فـرانسه بـه حـساب آورد. نگـرش بـرول بـه اتـحاد عـرفانی مـتضمن تـبعیت از «مـقامات»[۴] یـا اسـرارِ نجات‌بخش عیسی است که وحدتِ نسبی بی‌واسطه‌ای به دنبال دارد. وی در

1. the center of the soul 2. *Spiritual Canticle* 3. Bérulle 4. states

اثر خویش، با عنوانِ گفتار در باب مقامات و مجد عیسی،[1] برداشتِ خود از مسئلهٔ وحدت در شخصِ عرفانیِ یگانهٔ کلمهٔ[2] متجسم به مثابهٔ ثمرهٔ محبت را تبیین می‌کند: «زیرا که محبت ما را از خود برون می‌آورد و در او جای می‌دهد و، افزون بر این، با خداگونه کردنِ ما و دگرگون کردنمان به صورت خدا، ما را شبیه حقیقت درونی او می‌سازد» (Bérulle 1989, 148).

فرانسیس دوسال[3] (وفات ۱۶۲۲ م) چهرهٔ برجستهٔ عرفان فرانسوی است؛ او نویسندهٔ آخرین جامع[4] بزرگ عرفانی به نام رساله در باب محبت الهی[5] است که در سال ۱۶۱۶ منتشر شد. این اثر، که بیشتر از جنبهٔ تلفیقی قابل توجه است تا از نظر نوآوری، دربردارندهٔ خلاصه‌ای است از نگرش سنتی به مسئلهٔ اتحاد ارواح (Saint Francis of Sales 1953, 301–24). عارفانِ برجستهٔ زنِ آن زمانه نیز به موضوع اتحاد کام‌جویانه با خدا توجه کردند، زنانی مثل ماری تجسمی[6] (وفات ۱۶۷۲ م)، راهبه‌ای از طریقهٔ اورسولین،[7] و شخصیت جنجالی مادام گیون[8] (وفات ۱۷۱۷ م) که در آثار مفصل خویش از تعبیر فنای عرفانی نیز استفاده کرده است. گیون چهرهٔ اصلی مناقشه‌ای (در سال‌های ۱۶۷۵ـ۱۷۰۰ م) بود که دربارهٔ عارفان اهل تسلیم و رضا[9] به راه افتاد، مناقشه‌ای که می‌توان آن را واپسین بخشِ نزاع بر سرِ عرفان باطل به حساب آورد. هرچند اتحاد عرفانی برجسته‌ترین جنبهٔ مباحثِ عارفانِ اهلِ تسلیم و رضا نبود، موضوعاتِ اصلیِ مورد نظرشان، مثل فهم صحیح روش‌های نظرورزی، یکسان‌نگری مقدس،[10] و محبت ناب[11] متضمن مضامینی از قبیل فنا و عدم‌تمایزِ عرفانی بود که سده‌های متمادی محل بحث بودند. پاپ در سال ۱۶۹۹ با انتشار نامه‌ای

---

1. *Discourse on the States and Grandeurs of Jesus*
2. Word
3. Francis de Sales
4. summa
5. *Treatise on the Love of God*
6. Marie of the Incarnation
7. Ursuline
8. Madame Guyon
9. Quietist
10. holy indifference
11. pure love

سراسقف فنلون[1] (وفات ۱۷۱۵ م)، حامی گیون، را محکوم و بر وجود بیست و سه خطا در آثارش تصریح کرد، از جمله این دعوی که «در مقام حیات نظری یا حیات یگانه‌گر تمام انگیزه‌های مربوط به خوف و رجای شخصی از بین می‌رود» (Fénelon 2006, 209–97).[(۴)] تاریخ طولانیِ برداشت‌های مختلف از مسئلهٔ اتحاد عرفانی و مباحث مربوط به بیان صحیح آن، مطالب فراوانی برای مطالعهٔ عرفان در دانش‌پژوهی جدید فراهم آورده است.

یادداشت‌ها

۱. شاهکار عرفانی برنارد کلروویی در چهار مجلد ترجمه شده است: Bernard of Clairvaux 1971–80. برای آگاهی از قطعه‌های مهم مربوط به مسئلهٔ اتحاد برای نمونه بنگرید به این مواعظ:

Sermons 2.2, 67.8, 71.6–10

و نیز

On the Song of Songs, vol. 1, p. 9; vol. 4. pp. 12, 52–6, 182–3.

۲. برای یافتن ترجمه‌ای از این مطلب و تحشیه‌ای بر آن بنگرید به Bernard of Clairvaux 1995.

قطعهٔ نقل‌شده مربوط است به 10.28 (p. 30). همچنین بنگرید به 15.39 (p. 41).

۳. بسیاری از مواعظ اکهارت و نیز گزیده‌هایی از آثار لاتین او را در آثار زیر می‌توان یافت:

Meister Eckhart, *The Essential Sermons, Commentaries, Treatises, and Defense*, trans. Edmund Colledge and Bernard McGinn (New York: Paulist Press, 1981).

Meister Eckhart, *Teacher and Preacher*, ed. Bernard McGinn (New York: Paulist Press, 1986).

برای آگاهی از مواعظ ۵ ب و ۱۵ بنگرید به *The Essential Sermons*, pp. 183, 192؛ برای موعظهٔ ۱۲ بنگرید به *Teacher and Preacher*, p. 270.

۴. برای آگاهی از فهم فنلون از عرفان، به طور خاص به این اثر او نگاه کنید:

Maxims of the Saints, in François Fénelon, *Selected Writings*, ed. Chad Helms (New York: Pulist Press, 2006).

---

1. Fénelon

بخش دوم

دیدگاهِ اصلاحگران پروتستان دربارهٔ عرفان[1]

دنیس ای. تامبورلو (راهب فرانسیسی)

از زمانِ پیدایشِ جنبشِ اصلاحِ دینی در سدهٔ شانزدهم، اندیشمندان پروتستان غالباً رابطهٔ اصلاحگرانِ دینی و عرفان را رابطه‌ای کاملاً منفی برآورد کرده‌اند، و این داوری تا حدی از آن روست که عرفان اغلب پدیده‌ای «کاتولیکی» تعریف شده که مغایر با آیین پروتستان است. این قبیل تعصب‌ورزی در مخالفت با عرفان در آثار آلبرشت ریچل (۱۸۲۲ـ۱۸۸۹)،[2] که افکارش تا امروز هم تأثیرگذار است، به اوج رسید. فردباوری، تسلیم و رضا، و نخبه‌سالاری از جمله دلایل ریچل برای طرد عرفان هستند (Ritschl 1900, 112). اما شدیدترین انتقاد او این است که عرفان گونه‌ای برائت مبتنی بر [انجام] اعمال[3] است و دیگر آن‌که در عرفان ادعا می‌شود که عارف و خدا به همانندی می‌رسند (593–594).

---

۱. مشخصات کتاب‌شناسی مقالهٔ حاضر چنین است:

The Protestant Reformers on Mysticism, Dennis E. Tamburello, O.F.M. , in *The Willey-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, First Edition, Edited by Julia A. Lamm, Blackwell 2013. 2. Albrecht Ritschl

۳. works-righteousness ناظر به وضعیتی است که در آن فرد بخواهد با اتکا به داشته‌ها و کرده‌های خویش، مثلاً با انجام دادنِ اعمال نیک و رعایت دستورات شرعی، و نه با تکیه به لطف الهی، در محضر داوریِ خدا از گناهانش مبرا دانسته شود.ـ م.

گذشته از این مسئلهٔ جالب توجه که الهیاتِ بیشترِ عارفانِ شناخته‌شده با توضیحات و نظرات ریچل همخوان نیست، مقالهٔ حاضر شواهد و مدارک تاریخی‌ای را بررسی می‌کند که بر اساس آن‌ها می‌بینیم اصلاحگرانِ طراز اول پروتستان، یعنی مارتین لوتر و ژان کالون، با روش‌هایی قابل توجه، ولو با حسّ و حالی مشخصاً پروتستانی، نسبت به عرفان دیدگاهی مثبت اتخاذ کردند. در این مقاله از عرفان همان معنا و مفهومی را در نظر داریم که برنارد مک‌گین در جلد نخست اثر خویش با عنوان حضور الهی: تاریخچهٔ عرفان مسیحی غربی[1] نمای کلی آن را ترسیم کرده است. مک‌گین بحث و بررسی خویش در باب عرفان را ذیل سه عنوان پیش می‌برد: «عرفان به مثابهٔ جزء یا عنصری از دین؛ عرفان به مثابهٔ روند یا طریق حیات؛ و عرفان به مثابهٔ تلاشی برای اظهار آگاهی بی‌واسطه از حضور الهی» (McGinn 1991, xv–xvi). در این‌جا هر یک از این عناوین را در مورد عناصری عرفانی به کار می‌گیریم که در آثار لوتر و کالون دیده می‌شود. هدف آن است که با در نظر گرفتن همهٔ جوانب نشان دهیم که این اصلاحگران، بیش از آن‌که به انکار عرفان بپردازند، کوشیدند عرفان را بدان‌سان که می‌فهمیدند با طرح‌ها و برنامه‌های الهیاتی و دینی‌شان وفق دهند.

مک‌گین در بحث از عنوان اول به پژوهش معتبر فریدریش فُن هوگِل[2] با نام رُکن عرفانی دین[3] اشاره می‌کند. فن هوگل برای دین سه رکن در نظر می‌گیرد: نهادی، نظری و عرفانی. رکن عرفانی، که بنا به تأکید فن هوگل هرگز نباید از دو رکن دیگر جدا شود، بُعد تجربی دین است که در آن «دین بیش از این‌که بررسی شود و در موردش استدلال آورده شود احساس می‌شود، بیش از این‌که تجزیه و تحلیل شود به آن عشق ورزیده و

1. *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*

2. Friedrich von Hügel

3. *The Mystical Element in Religion*

زیسته می‌شود، بیش از این‌که واقعیت بیرونی یا درستی‌سنجی[1] عقلانی باشد عمل و قدرت است» (von Hügel 1923, vol. 1, 53). نظر مک‌گین دربارهٔ طرح کلی فن هوگل ارتباط خاصی با پژوهش ما در باب رابطهٔ آیین پروتستان و عرفان دارد: «هیچ عارفی (دست‌کم پیش از این سده) به 'عرفان' اعتقاد نداشت و به شعائر عرفانی عمل می‌کرد. عارفان به دین مسیح (یا دین یهود، یا دین اسلام، یا دین هندو) عقیده داشتند و به شعائر آن عمل می‌کردند، به عبارت دیگر، عارف به دینی عقیده و التزام عملی داشت که ارکان عرفانی را همچون اجزای یک کل تاریخی وسیع‌تر در بر می‌گرفت» (McGinn 1991, xvi). اگر هیچ فرد پروتستانی در سدهٔ شانزدهم خود را عارف نخوانده، هیچ مؤمن کاتولیکی هم چنین نکرده است. بنابراین، انکار تام رکن عرفانی در الهیات پروتستان، بدان‌سان که ریچل و بعضی دیگر کرده‌اند، نادرست به نظر می‌آید.

اگرچه اصطلاح عرفان در سدهٔ هفدهم وضع شد، غایت مهمی را توصیف می‌کند که مسیحیان همواره در صدد دستیابی به آن بوده‌اند: دیدار با خدا. این دیدار مرحله‌ای اعلی و مجزا از سایر مراحل حیات تلقی نمی‌شود، بلکه، مطابق عنوان دوم مک‌گین، «روند و طریق حیات» در نظر گرفته می‌شود که در آن هر چیزی که به این دیدار منجر و از آن منتج می‌شود درخور آن است که عرفانی خوانده شود (xvi). این موضوع نیز به پژوهش ما ارتباط دارد، زیرا نویسندگان پروتستان غالباً واجد آگاهی عمیقی از دیدار با خدا در تمام ابعاد حیات، و نه‌فقط در نیایش و پرستش دینی، بودند.

در آخر، مک‌گین عرفان را تلاشی معرفی می‌کند در راستای بیان آگاهی بی‌واسطه از حضور الهی: «رکن عرفانی دین مسیح آن جزئی از اعمال و

---

1. verification

عقاید این دین است که مربوط می‌شود به زمینه‌سازی برای، آگاهی از، و واکنش به آن چیزی که حضور بی‌واسطه یا مستقیم خدا توصیف می‌شود» (xvii). به زبان ساده، واژهٔ عرفان به توصیف تجربه‌ای عمیق از قدرت و حضور الهی در حیات فرد مسیحی (یا حیات دینی سایر دینداران) می‌پردازد. اگرچه در آیین پروتستان غالباً اشکالِ نظریِ الهیاتِ عرفانی کمابیش به‌صراحت ردّ و انکار شده‌اند، شکی وجود ندارد که نویسندگان طراز اول و برجستهٔ پروتستان احساسی نیرومند از حضور[1] الهی در حیات خود و حیات اجتماعات مسیحی خاص خودشان داشته‌اند.

تعریف‌های قرون وسطایی از الهیات عرفانی، که ارتباط زیادی نیز با پژوهش در باب اصلاحگران پروتستانی دارند، غالباً بر تجربهٔ اتحاد با خدا تمرکز می‌کنند. مثلاً، ژان گرسون (۱۳۶۳_۱۴۲۹) الهیات عرفانی را چنین تعریف می‌کند: «شناخت تجربی از خدا که از طریق اتحاد عواطف روحانی با او حاصل می‌شود» (Gerson 1969, 64–65). تعریف گرسون تمایزی اساسی را نشان می‌دهد که باید پیش از پرداختن به بازنگریِ آرای اصلاحگرانِ دینی به آن توجه کنیم: اتحاد عاطفی در تقابل با اتحاد ماهوی. اتحاد عاطفی به این معناست که فرد از طریق محبت و متابعت از ارادهٔ الهی از نظر روحانی با خدا یگانه شود. در مقابل، اتحاد ماهوی گاه با زبانی متهورانه از محوِ هویتِ فردی و استغراق در خدا سخن می‌گوید، چنان‌که گویی (به تعبیر شرطی توجه کنید) دیگر میان خود و خدا تمایزی نیست. مک‌گین خاطرنشان می‌سازد که اگر عرفان را بر اساس اتحادِ ماهویِ عارف و خدا تعریف کنیم، عملاً افراد بسیار کمی در تاریخ دین مسیحی وجود خواهند داشت که عارف به حساب آیند (McGinn 1991, xvi).

حتی همان عارفانِ نویسندهٔ معدودی هم که از اتحاد ماهوی سخن به میان آورده‌اند به‌ندرت در نظر داشته‌اند که از این‌همانی مطلق خدا و مؤمن بحث و دفاع کنند. هر نوع این‌همانی لطف الهی دانسته می‌شد، نه

عطیهٔ طبیعت. به این ترتیب، نویسندگان پروتستان هر گونه بیانی را که دال بر وحدت هویت بود تکفیر می‌کردند. در اصل، علت این تکفیر آن بود که بیان و تعبیر ناظر به این‌همانی، همانندی میان خدا و مؤمنِ گنهکار را بیش از ناهمانندی میان آن‌ها مسلّم می‌گیرد، حال آن‌که در آیین پروتستان بنا بر سنت تأکید بر آن است که میان خدا و انسان فاصلهٔ زیادی وجود دارد. با این وصف، اعتقاد به چنین فاصله‌ای نویسندگان پروتستان را از آن بازنداشت که به کرّات از اتحاد با خدا سخن بگویند، گو این‌که در این کار بر مسائل و موضوعاتی تأکید نهادند که با آنچه همدینان کاتولیکشان مدّ نظر داشتند متفاوت بود.

تمایز دیگری که شایستهٔ توجه می‌نماید مسئلهٔ حالت[1] تجربهٔ عرفانی است؛ مسئله‌ای که می‌توان آن را به کمک یک طیف بررسی کرد. در یک سوی طیف عرفان نظری قرار دارد، که تجربه‌ای از انس یا اتحاد با خدا دانسته می‌شود که خاص شماری از برگزیدگان معنوی است. این نوع عرفان غالباً شامل تجربه‌هایی غیرعادی مثل خلسه، جذبه و نظایر این‌هاست. در سوی دیگرِ طیف چیزی وجود دارد که نویسندگان مایل‌اند آن را «عرفان عادی» بنامند، که عبارت است از تجربه‌ای از انس با خدا از طریق زهدِ روزمره و حیات [مبتنی بر ایمان] مسیحی. آیین پروتستان، از همان بدوِ ظهور، به این موضع اخیر گرایش داشت.

امروزه رسیدن به اجماع علمی در مورد رابطهٔ اصلاحگران پروتستانی و عرفان هدفی دست‌نیافتنی است. نگارنده اعتقاد دارد که میانِ تصوراتِ سده‌های میانه و جنبشِ اصلاحِ دینی از عرفان هم پیوستگی وجود دارد و هم ناپیوستگی. پیوستگی میانِ این دو آن‌قدر هست که ما را مجاز می‌دارد از وجودِ بُعدِ عرفانیِ حقیقی در اندیشهٔ پروتستانیِ کلاسیک سخن به میان

1. modality

آوریم. در حقیقت، بیشترِ پژوهش‌های اخیر در باب رابطهٔ جنبش اصلاح دینی و عرفان اذعان دارند که «الهیات انجیلی و الهیات عرفانی الزاماً طردکنندهٔ یکدیگر نیستند» (Nugent 1986, 654).

آخرین نکته‌ای که باید پیش از آغاز مطالعهٔ آرای اصلاحگران به آن اشاره کنیم این است که، همچنان که مک‌گین خاطرنشان ساخته است (McGinn 1991, xiv)، ما به خودِ تجربه دسترسی نداریم بلکه فقط گزارش‌های مکتوبی را که به دستمان رسیده در اختیار داریم. بنابراین، براهین ما بیش از همه بر فهم متون متمرکز خواهد بود، نه بر داوری این مسئله که خودِ اصلاحگران را تا چه حد می‌توان عارف دانست.

تاریخ دانش‌پژوهی

تا همین اواخر، پرداختن به مسئلهٔ رابطهٔ جنبشِ اصلاح دینی و عرفان ورود به عرصه‌ای پرخطر تلقی می‌شد. از نیمهٔ سدهٔ شانزدهم تا حدود نیمهٔ سدهٔ بیستم میان این دو مرزبندی دقیقی وجود داشت. دانش‌پژوهان پروتستان عرفان را پدیده‌ای انجیل‌ناباور و نوعی برائت مبتنی بر [انجام] اعمال دانسته‌اند، و بر این اساس آن را نمونه‌ای از بدترین جوانب آیین کاتولیک سده‌های میانه و بلکه بدترین جنبهٔ ماهیت این آیین تلقی کرده‌اند. دانش‌پژوهان کاتولیک نیز، به سهم خود، جنبش اصلاح دینی را به سطح بدعتی عقیدتی تنزّل داده‌اند، و به‌ندرت به آن معنویت اصیلی توجه و اعتنا کرده‌اند که در زندگی و آثار اصلاحگران مشهود است. هر دو گروه، از لوتر، کالون و سایر اصلاحگران سخن به میان می‌آورند تا گسست عمیق از کلیسای سده‌های میانه و آغاز جهان جدید را نشان دهند.

ریچل، که پیش‌تر به نظراتش اشاره کردیم، تنها یکی از صداهایی است که تصورات کاتولیکی در باب عرفان و معنویت را چونان اموری مغایر با آموزه‌های انجیلی کنار گذاشته‌اند.(۲) فرض مشترک این

نویسندگانِ مخالف این بود که عرفان «همواره از یک چیز حکایت می‌کند» (Harnack 1896-1899, vol. 3, 433) ــ به عبارت دیگر، عرفان بر این باور استوار است که انسان می‌تواند از طریق اعمالی چون محبت و نظر، فعالانه طالب اتحاد با خدا باشد. این الهیات‌دانان، از جمله هارناک، نظر ریچل را دربارهٔ عرفان پذیرفته‌اند، نظری که بر اساس آن عرفان بر همانندی فرد مؤمن و خدا تمرکز دارد و تأثیراتِ ویرانگرِ گناه را انکار می‌کند یا کوچک جلوه می‌دهد. آن‌ها همچنین به طور کلی می‌پندارند که اصلاحگران با رد ویژگی‌های ذکرشده برای عرفان در حقیقت عرفان را کلاً[1] رد کرده‌اند. دلیل و مدرک این امر را نیز آن می‌دانند که اصلاحگران نه‌فقط آیین کاتولیک، بلکه اصلاحگران «افراطی» را هم نقد کرده‌اند ــ یعنی گروه‌های متعددی از اصلاحگران را که درست برعکس لوتر، کالون، و تسوینگلی،[2] که اصلاحگران اقتدارگرا خوانده می‌شوند، هر گونه همکاری کلیسا با رؤسا و حکام مدنی را رد می‌کردند. این اصلاحگرانِ به‌اصطلاح افراطی همچنین به دلیل تأکید زیادی که بر تجربهٔ فردی و الهام بی‌واسطه از روح‌القدس داشتند مشهور بودند. این خصوصیات باعث شد که لوتر و کالون آن‌ها را جماعتی اهل شور و حال توصیف کنند که برای کلیسا و جامعه خطرناک هستند. لوتر آنان را Schwärmerei (پرجوش و خروش) خواند که تصویر دستهٔ زنبوران را در ذهن مجسم می‌کند.(۳)

تردیدی نیست که در چهارچوب سیاست‌های کلیسایی مارتین لوتر نمایندهٔ گسست از آیین کاتولیک سده‌های میانه است. وقتی در سال ۱۵۲۱ میلادی در برابر دیوان امپراتوری در شهر وُرمز بر موضع خویش علیه کلیسا پافشاری کرد، مرجعیت پاپ را انکار و آگاهی خویش را به این‌که اسیر کلمهٔ خداست اعلام کرد، در حقیقت زمینه را برای ظهور

---

1. in toto   2. Zwingli

برداشتی جدید از حقِ وجدانِ فردی و نیز آزادی نیروهای انقلاب اجتماعی فراهم ساخت. تأثیر مورد دوم را تقریباً در جنگ دهقانان (۱۵۲۴ـ۱۵۲۵) و طغیان‌های خشونت‌بار دیگری که در سده‌های شانزدهم و هفدهم رخ داد به طور مستقیم می‌توان مشاهده کرد.

در حقیقت، این‌که لوتر و سایر اصلاحگران مهم و بزرگ نمایندهٔ گسست کامل از معنویت سده‌های میانه هستند یا نیستند، موضوع دیگری است که باید جدای از گسست آنان از سیاست‌های کلیسایی بررسی شود. در میانهٔ سدهٔ بیستم، اثر پیشتاز هئیکو اوبرمان[1] باعث شد نظرات لوتر و سپس سایر اصلاحگران از نو ارزیابی شود. اوبرمان به جای آن‌که از ناپیوستگی مطلق میان جنبش اصلاح دینی و الهیات سده‌های میانه سخن بگوید، تعابیر «مقدمات جنبش اصلاح دینی» و «نتایج الهیات سده‌های میانه» را به کار می‌گیرد؛ تعابیری که تبدیل به عناوین دو کتاب او شدند. اوبرمان دیدگاه‌های رایج میان پروتستان‌ها را زیر سؤال برد، دیدگاه‌هایی مبنی بر این‌که اواخر سده‌های میانه زمانهٔ «افول» معنویت است و «اصلاحات دینی» به طور ناگهانی در سدهٔ شانزدهم آغاز شد. او، برعکس، استدلال می‌کند که در اواخر سده‌های میانه نیروی حیاتی بسیار زیادی وجود داشت و مطالبه برای اصلاحات اخلاقی خیلی پیش‌تر از لوتر در صحنه مطرح بوده است. افزون بر این، خود لوتر نیز از جهات مهم و خاصی با معنویت سده‌های میانه ارتباط داشت، خصوصاً که به مراقبات تجربی و نه نظریِ عارفانی چون برنارد کلروواییِ، جان تاولر،[2] و نویسندهٔ ناشناس کتاب الهیات آلمانی گرایش نشان می‌داد. دانش‌پژوهی چون والتر فُن لوونیچ[3] (۱۹۰۳ـ۱۹۹۲) که در سال ۱۹۲۹ اظهار داشته بود الهیاتِ صلیبیِ لوتر کاملاً نقیض عرفان است، در سال ۱۹۶۷ در

---

1. Heiko Oberman 2. John Tauler 3. Walther von Loewenich

ویراست پنجم کتاب خود در این باب از موضع قبلی خویش به طور نسبی عقب‌نشینی کرد و اذعان داشت که عرفانِ مسیح‌محورِ لوتر «حقیقتاً تفاوت فاحشی با عرفانِ مسیح‌محورِ تاولر ندارد» و «عارف نیز با ایمان و لطف زندگی می‌کند» (von Loewenich 1976, 222).

تقسیم تاریخ به ادوار مختلف همواره موضوعی بحث‌انگیز بوده است. از بعضی جهات، می‌توان گفت لوتر شخصیتی متعلق به سده‌های میانه بود، مثلاً از این نظر که هنوز با مسائل مطرح در سده‌های میانه دست‌و‌پنجه نرم می‌کرد. (برای مثال، این مسئله که مؤمن چگونه نجات می‌یابد؟) در این اواخر، تاریخ‌پژوهان از این دوره تحت عنوان «آغاز دوران مدرن» در تاریخ یاد می‌کنند، که تقریباً اواخر سدهٔ پانزدهم تا اواسط سدهٔ هجدهم را در بر می‌گیرد (MacCulloch 2003, xxi). بنابراین، به جای آن‌که اصلاحگرانِ دینیِ سدهٔ شانزدهم جدا از پیشینیان، پسینیان، یا هم‌روزگاران کاتولیکشان در نظر آورده شوند، بیش از پیش بخشی از نوعی پیوستار به حساب می‌آیند و دانش‌پژوهان نیز، به این ترتیب، بیشتر خواهند توانست از تنوع و چندگونگی در تقسیم‌بندی‌ها سخن به میان آورند.

مارتین لوتر (۱۴۸۳-۱۵۴۶م)

احتمالاً این سخن درست است که از میانِ تمامِ اصلاحگرانِ دینیِ سدهٔ شانزدهم فقط مارتین لوتر بود که به آگاهانه‌ترین و صریح‌ترین شکل در باب مسئلهٔ عرفان به تأمل و تفکر پرداخت. این امر تا حدی بدان علت است که او سال‌های زیادی از عمر خویش را چونان راهبی از طریقهٔ آوگوستینی به سر آورد. لوتر در آغاز به الهیات مرتبط با عرفان نظری رو آورد و سپس آن را به طور کامل رد کرد. با وجود این، بیشتر دانش‌پژوهان تصدیق می‌کنند که در آثار لوتر مایه‌هایی از عرفان وجود دارد که هیچ‌گاه به طور کامل محو نمی‌شود. این مایه‌ها در فهم او از ایمان و در روشی که با

آن چگونگی اتحاد مؤمن با مسیح را توصیف می‌کند بیشتر از هر جای دیگر آشکار می‌شود.

مارتین لوتر در ۱۰ نوامبر سال ۱۴۸۳ میلادی از پدر و مادری به نام‌های هانس و مارگارت لوتر به دنیا آمد. گرچه والدینش کشاورز بودند، پدرش توانست در فعالیت‌های تجاری توفیق اندکی حاصل کند. پدر و مادر امید زیادی داشتند که پسرشان بتواند شأن و منزلتی بالاتر از آن‌ها به دست آورد. (آنان اصلاً نمی‌دانستند که این پسر چقدر مشهور خواهد شد.) والدینش می‌خواستند مارتین وکیل شود، ازدواج کند و خانواده تشکیل دهد ــ و بی‌تردید امیدوار بودند که بعد از همهٔ این‌ها به خانوادهٔ خود نیز کمک کند. شواهد نشان می‌دهد که مارتین پسری سربه‌راه بود و احساسات دینی داشت. در ژوئیهٔ سال ۱۵۰۵، اندکی پس از آغاز تحصیل در رشتهٔ حقوق، در طوفانِ شدیدی گرفتار شد. مقهور هراسی شگرف عهد بست که اگر جان سالم به در ببرد، راهب شود. معنای این عهدِ ظاهراً شتاب‌زده آن‌گاه روشن‌تر می‌شود که توجه کنیم که لوتر چند سال پیش از آن هم دچار سانحهٔ مهلکی شده بود که در آن دوست عزیزش را از دست داد. لوتر در سال ۱۵۰۵ با تغییری حیرت‌انگیز در برنامه‌های زندگی‌اش به دیری آوگوستینی در شهر ارفورت پیوست.

این‌جا بود که تعلیم و تربیت دینی لوتر با دقت و موشکافی‌اش به طور قاطعانه‌ای تضاد پیدا کرد. به او آموخته بودند که باور داشته باشد که خدا لطف خویش را شامل حال کسانی می‌کند که «در انجام وظایفشان منتهای تلاش خود را مبذول داشته‌اند»، اما این باور لوتر به نحو فزاینده‌ای متزلزل شد و او شک کرد که اصلاً بتواند برای کسب رضای خدا کاری بکند. یوهان فُن شتاوپیتس،[1] که مرشد معنوی او بود، به وی توصیه کرد که طریقِ عرفانیِ

---

1. Johann von Staupitz

تسلیم را در پیش بگیرد، اما لوتر خدا را دست‌نیافتنی می‌دانست. او فقط خدایی را می‌دید که عدالتش را در قالب خشم بر گنهکاران فرومی‌فرستاد ــ تا این‌که به تأمّل و تدبّر در این گفتهٔ قدیس پولس در رساله به رومیان پرداخت که انسان آمرزیده‌شده[1] به ایمان خواهد زیست. این تجربه، که غالباً «تجربهٔ مناره» نامیده می‌شود، چرا که لوتر در منارهٔ صومعه‌ای در ویتنبرگ آن را از سر گذراند، دیدگان او را به نظرگاه کاملاً متفاوتی به عدالت خدا باز کرد:

> آن‌جا بود که کم‌کم فهمیدم برائت [عطاشده از جانب][2] خداوند[3] همان چیزی است که برائت‌یافتگان به واسطهٔ آن با موهبت خدا، یعنی ایمان، خواهند زیست. معنای آنچه بدان می‌اندیشیدم این بود: برائت خدا از طریق انجیل مکشوف گردیده است، یعنی برائتی انفعالی که خدای رحیم با آن ما را از طریق ایمان می‌آمرزد، چنان‌که مکتوب است، «آن کس که از طریق ایمان [از گناهان] میرا[4] شده خواهد زیست». این‌جا بود که احساس کردم دیگربار زاده شدم و دروازه‌های بهشت به رویم گشوده گشت و بدان وارد شدم (LW 34:336).

از این‌جا بود که لوتر به‌تدریج با تعالیم کلیسا اختلاف پیدا کرد.

سرانجام در جریان بحث بر سر آمرزش‌نامه‌ها در سال ۱۵۱۷ اختلاف‌نظر او با کلیسا آشکار شد. روحانیان و مقام‌های کلیسایی به مردم می‌گفتند که خرید آمرزش‌نامه‌ها می‌تواند باعث آمرزش گناهانشان شود؛ دیدگاهی که مستقیماً با همان باوری برخورد پیدا می‌کرد که لوتر آن را به‌تازگی باز یافته بود و مطابق آن نجات یکسره به واسطهٔ لطف است و

---

1. just person　2. righteousness

۳. منظور از برائت خدا برائتی است که خداوند بدون در نظر گرفتن شایستگی و استحقاق و اعمال انجام‌شدهٔ فرد به او عطا می‌کند. این نوع برائت در مقابل برائت حاصل از انجام اعمال شرعی و سایر اعمال نیک قرار دارد. ــ م.

4. righteous

فقط از طریق ایمان به دست می‌آید. لوتر در این اعتقاد خویش که تبلیغ آمرزش به شکل خرید و فروش نقض تعالیم کلیساست برحق بود. متأسفانه، دعوت او برای بحث و مناظره دربارهٔ این موضوع با مخالفت روبه‌رو شد. کلیسای کاتولیک رم بی‌درنگ صورت مسئله را تغییر داد و آن را موضوعی مربوط به اطاعت از مرجعیت خود اعلام کرد، اما لوتر دربارهٔ این موضوع نیز اعتقاد داشت که فقط کتاب مقدس مرجعیت دارد. بر همین اساس بود که دیگر فعالیت‌ها و تعالیم کلیساها از قبیل مرجعیت شوراها و استفاده از زبان لاتین برای تودهٔ مردم را انکار کرد. لوتر در سال ۱۵۲۱ رسماً تکفیر شد. تا بیست سال بعد از اعلامِ حکم تکفیر، تلاش‌های بسیاری برای برقراری صلح بین لوتر و پیروانش با کلیسای کاتولیک رم صورت گرفت که همگی به شکست انجامید.

لوتر بدین ترتیب قاطعانه با آیین کاتولیک قطع ارتباط کرد. آیا واقعاً این‌طور بود؟ اینک پرسش خاصی فراروی ماست و آن این‌که آیا ارتباط لوتر با عرفان در نتیجهٔ تغییر فهم او از آموزهٔ آمرزیدگی از بن و اساس تغییر کرد یا نه؟ مطالعهٔ متون مربوط به این موضوع ما را بدان‌جا می‌رساند که به این پرسش هم پاسخ مثبت بدهیم و هم پاسخ منفی.

خودِ تجربهٔ مناره غالباً تجربه‌ای عرفانی وصف شده است (Nugent 1991, 559). بدون تردید، بیان لوتر ــ در باب احساسی مثل تولد دوباره و ورودش به بهشت ــ حس مواجهه‌ای نیرومند با لطف الهی را به ذهن متبادر می‌کند. اگر عرفان بیانگر آگاهی بی‌واسطه از حضور الهی است، و اگر تأثیری جدی بر راه و روش زندگی فرد دارد، پس تجربهٔ مناره را هم باید عرفانی توصیف کرد.

خودِ لوتر در توصیف تجربهٔ مناره از واژهٔ «عرفانی» استفاده نکرد، اما در آثار خویش غالباً از بیان عرفانی بهره می‌گرفت. اولین اثری که لوتر به چاپ رساند ترجمه‌ای بود از متنِ عرفانی ناشناخته‌ای به نام الهیات

آلمانی،[1] که نخست در سال ۱۵۱۶ و دوباره چندی بعد در سال ۱۵۱۸ مقدمه‌ای در ستایش آن نگاشت. لوتر گفته است: «بعد از کتاب مقدس و آثار قدیس آوگوستین هیچ کتاب دیگری توجه مرا چندان به خود جلب نکرده که از آن مطالبی راجع به خدا، مسیح، انسان و مطالب دیگر بیاموزم و اشتیاق داشته باشم که هرچه بیشتر بیاموزم» (Luther 1980, 54). لوتر همچنین به آثار یوهانس تاولر عارفِ دومینیکنِ سدهٔ چهاردهم (حدود ۱۳۰۰ـ۱۳۶۱ م) نیز گرایش داشت. وی در سال ۱۵۱۶ میلادی بر مواعظ تاولر حواشی چندی نگاشت.

لوترشناسان عموماً مدعی‌اند که لوتر چندان از این منابع متأثر نبود که آن‌ها را با الهیات در حال تکوین خویش سازگار بیابد. باید پرسید که او در کتاب الهیات آلمانی و در نظرات تاولر چه چیز جذابی می‌دید؟ جِرِد ویکس[2] دانش‌پژوه یسوعی در پژوهشی که در سال ۱۹۶۸ دربارهٔ لوتر انجام داد به موضوعات چهارگانه‌ای اشاره کرده است که لوتر در آن‌ها خود را با تاولر هم‌نظر می‌دید: ۱) تأکید تاولر بر این‌که خدا درون آدمی به روشی مغایر با خواست او عمل می‌کند؛ ۲) تکیهٔ تاولر بر بی‌ارادگی انسان در رابطه با خدا؛ ۳) تأکید تاولر بر حضور مسیح درون مؤمن مسیحی؛ و ۴) انکار اتکای‌به‌نفس انسان از سوی تاولر (Wicks 1970, 145ـ150). از نظر ویکس، لوتر در نظرات تاولر تأییدی بر طرح و برنامه‌های معنوی خویش می‌یافت که در آن اعتماد به لطف خدا به طور کامل جایگزین هر گونه اعتمادبه‌نفس [انسان] می‌شد (151). اگرچه اصلاحگران چنین اتفاق‌نظری را تابع الگوی «پروتستانی» قرار داده‌اند، باز هم این مطالب درونمایه‌ای غنی دارند که از مورد تاولر فرامی‌گذرد و سایر عارفان سده‌های میانه را نیز در بر می‌گیرد، کسانی نظیر برنارد کلروواییی که لوتر به‌خوبی با او آشنا بود.

---

1. *A German Theology* (*Theologia Germanica*)

2. Jered Wicks

لازم است خاطرنشان سازیم که لوتر گاه انتقاداتی به تاولر وارد می‌آورد. تاولر به هنگام سخن گفتن از حضور مسیح، اغلب از تعبیر بارقهٔ الهی در نفس (synteresis) استفاده می‌کند. اگرچه لوتر در ابتدا پذیرفت که این بارقه می‌تواند نقطهٔ تماس با لطف نجات‌بخش باشد، وقتی که از طریق معانی ضمنی فهم جدیدش از آمرزیدگی در این مسئله دقیق و عمیق شد، بی‌درنگ آن را کنار گذاشت. بر این اساس نیز در یادداشت‌هایی که در سال‌های ۱۵۱۵ و ۱۵۱۶ بر یکی از مواعظ تاولر نگاشت، ایمان را جایگزین بارقهٔ الهی کرد، چرا که سخن گفتن از بارقهٔ الهی در روح می‌تواند به نگرشی پلاگیوسی[1] بینجامد (WA 9:99؛ بنگرید به Ozment 1980, 240). در حدود همین زمان در درسگفتارهایی در باب رساله به رومیان (۱۵۱۵ـ۱۵۱۶) چنین اظهار داشت:

> زیرا گفتند که چون اراده از این بارقهٔ الهی برخوردار است، «آمادگی دارد»، ولو با سستی، «به جانب خیر گام بردارد». آنان تصور می‌کنند که این حرکت کوچک به سوی خدا (که انسان می‌تواند آن را بنا به طبیعت خویش به انجام برساند) عبارت از این است که خدا را بیش از همه‌چیز دوست بداریم! اما چو نیک به انسان بنگری (با وجود چنین حرکتی) او را از امیال پلید آکنده می‌یابی. شریعت بر او حکم کرده که منزل هستی خویش را از غیر خدا بپیراید تا بتواند آن را به‌تمامی منزلگه او سازد (LW 25:262).

با این حال، لوتر هم در این اثر و هم در آثار بعدی خویش، به بهره‌گیری از

---

۱. در نگرش پلاگیوسی انسان این توانایی را دارد که خود را نجات بدهد. نجات چیزی است که به واسطهٔ انجام دادن کارهای نیک به دست می‌آید. پلاگیوس اندیشهٔ نجات به واسطهٔ لطف (salvation by grace) را به حاشیه راند و اندیشهٔ نجات به واسطهٔ شایستگی (salvation by merit) را جایگزین آن کرد. آلیستر مک‌گراث، مقدمه‌ای بر تفکر نهضت اصلاح دینی، ترجمهٔ بهروز حدادی (قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۷)، صص ۱۷۱ـ۱۷۲.ـ م.

بعضی تعابیر عرفانی تاولر ادامه می‌دهد. برای مثال، در تفسیر خویش بر رساله به رومیان باب سوم آیهٔ هفت می‌گوید نزد خویش اقرار کنیم که «باطن»مان همان است که «ظاهر»مان ــ یعنی گنهکارانی هستیم که در پیشگاه خدا از هرگونه آمرزش بی‌بهره‌ایم. در مواعظ تاولر نیز تعبیر انسان درونی و بیرونی مشهود و متداول است.

گرایش لوتر به الهیات آلمانی در دو مسیر مشابه جریان می‌یابد. او به طور خاص به مباحث این کتاب دربارهٔ «انسان قدیم» (آدم)، مظهر نافرمانی و نخوت درونی ما، و «انسان جدید» (مسیح)، مظهر فرمانبرداری و زیستن با خدا، علاقه‌مند بود (بنگرید به Luther 1980, ch. 14, 78). الهیات آلمانی نیز از استعارهٔ انسان درونی و بیرونی بهره می‌گیرد ــ انسان درونی یعنی متحد بودن با مسیح ــ و در عین حال تأکید می‌کند که این اتحاد فقط به دست خداوند محقق می‌شود، نه با قدرت انسان (97ـ96).

توجه و علاقهٔ لوتر به آرای تاولر و کتاب الهیات آلمانی تا حدی به سبب نگاشته شدن آن‌ها به زبان آلمانی بود، اما بیشتر از آن رو بود که آن‌ها به جای نظرپردازی بر تجربهٔ دینی تمرکز داشتند. لوتر پس از سال ۱۵۱۷ میلادی هیچ سخن مثبتی دربارهٔ عرفان نظری بر زبان نیاورد. در رسالهٔ مشهوری که در سال ۱۵۲۰ با نام اسارت بابلی کلیسا[1] نگاشت به الهیاتِ عرفانیِ دیونوسیوسِ مجعول حمله کرد و مدعی شد که «او کاملاً خطرناک است، چون بیشتر فردی افلاطونی است تا مؤمنی مسیحی ... از دید من هیچ روح مؤمنی نیست که به این قبیل کتاب‌ها حتی نگاه مختصری بیندازد» (LW 36:109). لوتر در پاییز سال ۱۵۳۳ در این مورد سخن صریح‌تری گفت که در اثری با نام گفت وشنودها[2] ثبت است:

---

1. *The Babylonian Captivity of the Church*

۲. *Table Talk*: این اثر گزارشی است از گفتگوهایی که لوتر و دوستانش بر سر میز غذا با هم داشتند. تردیدهای زیادی دربارهٔ موثق بودن مطالب این اثر وجود دارد (مقدمه‌ای بر تفکر نهضت اصلاح دینی، ص ۵۴۶). ــ م.

> دانشِ نظریِ الهیات‌دانان به‌کلی بی‌ارزش است. من نظرات بوناونتوره را در این باب خوانده‌ام؛ او تقریباً مرا کلافه می‌کند زیرا من مشتاقم که اتحاد با خدا را (که او درباره‌اش پرگویی می‌کند) به کمک وحدت عقل و اراده با روحم تجربه کنم. این الهیات‌دانان افرادی خشک‌مغز هستند. الهیات نظری (و همچنین عملی) حقیقی یعنی به مسیح ایمان داشته باش و هر آنچه را باید انجام دهی انجام بده. به همین صورت، الهیات عرفانی دیونوسیوس هم پیش‌پاافتاده است، و نیز پرگویی‌های افلاطون که می‌گوید هر چیزی هم عدم است و هم وجود، و همین را نیز حرف آخر می‌داند. آنچه الهیات عرفانی بدان تصریح می‌کند این است: از عقل و حواس خود دست بکشید و ماورای وجود و عدم بایستید (LW 54:112).

از نظر لوتر، این تصوّرِ عرفانِ افلاطونی و نوافلاطونی پذیرفتنی نبود که انسان (و، به طور خاص، روح) می‌تواند از طریق روند تطهیر، اشراق و کمال با امر مطلق متحد شود. باور لوتر به آمرزیدگی ناگزیر مستلزمِ انکارِ هر گونه تصور «همکاری» با لطف الهی است. لوتر پس از این توفیق الهیاتی، با این تصوّر که اتحاد با خدا به هر معنا و تعبیری می‌تواند با تلاش انسان حاصل شود، به مخالفت برخاست؛ تلاشی که غالباً محبت [انسان به خدا] توصیف می‌شود، حتی اگر این محبت در لطف ریشه داشته باشد یا این‌که با آن برانگیخته شود. به باور لوتر، اگر مؤمن مسیحی بتواند به اتحاد با خدا نایل آید، این اتحاد تماماً نتیجهٔ فعل خداست. بر این اساس، لوتر در توصیفِ شرطِ امکانِ اتحاد با خدا از شنوندگان خویش می‌خواهد تا نه به محبت بشری، بلکه به رحمت سرشار الهی نسبت به انسان گنهکار، که در قربانی شدن عیسی بر فراز صلیب به طور کامل نشان داده شد، نظر کنند. هر برداشتی از عرفان که به این حدود توجه داشته باشد، نزد لوتر پذیرفتنی است. علت نگاه تحسین‌آمیز لوتر به تاولر و الهیات آلمانی نیز

همین توجه به این حدود بود. لوتر، به استثنای مفهومِ بارقهٔ الهی در روح، این منابع را با تصور خویش از حیات مسیحی سازگار می‌دید.

با نگاه به مضامین و موضوعات عرفانی، می‌توانیم در مورد لوتر بگوییم که او در سال‌های پایانی حیات خویش بیشتر به دو مسئله می‌اندیشید: ایمان و اتحاد با مسیح که با ایمان ارتباط دارد. لوتر آشکارا ایمان را به شیوهٔ عرفانی تعریف می‌کرد. از نظر او، ایمان واقعیتی تجربی است، نه نظری. برای مثال، وی در درسگفتارهایی در باب رساله به گالاتیان می‌گوید: «ایمان حقیقی یعنی اعتماد و قبولِ قلبیِ تزلزل‌ناپذیر. ایمانِ حقیقی چنان متأثر از مسیح است که او را موضوع ایمان، یا به بیان دقیق‌تر نه موضوع ایمان بلکه، به تعبیری، آن یگانه‌ای می‌داند که در خودِ ایمان حاضر است» (LW 26:129). لوتر در همین قطعه ایمان را چنین توصیف می‌کند: «معرفت یا ظلمتی که هیچ نمی‌بیند. با این حال، مسیحِ مقبول ایمان در این ظلمت قرار دارد همان‌طور که خدا در میانهٔ ظلمت طور سینا و در معبد جای دارد» (LW 26:129). استعارهٔ ظلمت، که در سنت تنزیهی بسیار پرمعناست، در سنت عرفانی آلمان به‌کرّات دیده می‌شود.

لوتر باور داشت ایمان فقط احساسی انفسی[1] نیست، بلکه اتحاد حقیقی با مسیح را نیز به بار می‌آورد: «ایمان را باید به نحو صحیح تعلیم داد، یعنی آموخت که ایمان چنان شما را با مسیح پیوند می‌دهد که گویی شخص واحدی هستید که از هم جداشدنی نیستید» (*Lectures on Galatians* LW 26:168). لوتر برای بیان این اتحاد غالباً از استعارهٔ عروسی، که در آثار عارفان سده‌های میانه متداول بود، بهره می‌گرفت: مسیح داماد است و عروس (فرد گنهکار) در ایمان با او متحد می‌شود. لوتر در رساله‌ای که در سال ۱۵۲۰ میلادی با نام آزادی مؤمن مسیحی

---

1. subjective

نگاشت، با ذکر مثال مشهوری تأکید کرد که ایمان «روح را با مسیح متحد می‌کند، همان‌طور که عروس با داماد خویش متحد می‌شود... با این راز، مسیح و نفس به یک جسم تبدیل می‌شوند» (LW 31:351). نکته‌ای که در این میان باید مورد توجه قرار بگیرد این است که بنا به استنباط لوتر، وقوع این «اتحاد» یکسره به واسطهٔ لطف خداست، نه از طریق روندهایی که با همکاری یا تشریک مساعی انسان آغاز می‌شوند. در همین زمان، لوتر قاطعانه عقیده داشت که حضور مسیح منشأ تحولی حقیقی در حیات مؤمن مسیحی می‌شود. افزون بر این، لوتر در درسگفتارهایی در باب رساله به گالاتیان نوشته است:

> مسیح و ایمان باید به طور کامل با هم پیوند داشته باشند. ما باید صرفاً جایگاه آسمانی مان را به دست آوریم؛ و مسیح باید در ما وجود، حیات و عمل داشته باشد. اما حیات و عمل او در ما نه به شیوهٔ نظری، بلکه به شیوهٔ واقعی است، آری او با حضور و قدرت در ما زندگی و عمل می‌کند (LW 26:357).

در سال‌های اخیر، مکتب الهیاتی جدیدی در فنلاند با تکیه بر اندیشه‌های لوتر شکل گرفته است که به طور خاص در آثار توُمو مَنِرما[1] نمود یافته است. منرما و همکارانش، بر مبنای نظرات لوتر در باب ایمان و اتحاد، مشابه با آنچه پیش‌تر بررسی کردیم، تأکید می‌کنند که مسیح حقیقتاً در ایمان حاضر است؛ در حقیقت، «فهم لوتری از حضورِ درون‌بودیِ[2] مسیح حاکی از سهیم شدن حقیقی در [وجود] خداست و این خود به آموزهٔ مسیحیت ارتدکس دربارهٔ سهیم شدن در [وجود] خدا یا theosis [خداگونگی] شباهت دارد.» (بنگرید به Braaten 1998, 25). این نگرش آشکارا از نگرش اکثریت لوترپژوهان فاصله دارد، اکثریتی که بنا به سنت

1. Tuomo Mannermaa 2. indwelling

تأکید می‌کنند که الهیات لوتر نمی‌تواند حقیقتاً عرفانی باشد چون [منشأ] آمرزیدگی بیرون از ماست. در مکتب فنلاندی، در مقابل، استدلال می‌شود که گرچه منشأ آمرزیدگی بیرون از ماست (extra nos)، منظور آن نیست که آمرزیدگی اثر درونی ندارد. از نظر لوتر آمرزیدگی صرفاً مسئلهٔ قضاوت [الهی] نیست، بلکه امری است که در وجود مؤمن تحولی حقیقی ایجاد می‌کند.(۴)

لوتر باور داشت که تجربهٔ اتحاد با مسیح به محبت به خدا و همسایه کشیده می‌شود. اگرچه او این تصور را قبول نداشت که احسان (caritas) نجات‌بخش است، محبت را نتیجهٔ محتومِ تأثیر لطف [خدا] می‌دانست. وی در آزادی مؤمن مسیحی این موضوع را چنین وصف کرده است: «بنگرید که از ایمان شادی و محبت به خدا می‌جوشد و از محبت روحی شاد، آزاد و مشتاق که با رضا و رغبت همسایهٔ خویش را خدمت می‌کند» (LW 31: 367). لوتر با خاطری خرسند یادآور می‌شد که چون خدا برای آمرزیدن ما به محبتمان نیازی ندارد، «باید همهٔ اعمالمان را وقف خیر و بهروزی دیگران کنیم، زیرا هر کداممان چنان غنی از ایمان خویش است که تمامِ اشتغالات دیگر و کل زندگی‌اش اضافاتی هستند که با آن‌ها می‌تواند از طریق نیکوکاریِ اختیاری به همسایهٔ خویش نیکی و خدمت کند» (LW 31:366). اگر، همان‌طور که مک‌گین می‌گوید، عرفان متضمن «روند یا طریق حیات» است، پس باور لوتر به این‌که اتحاد با مسیح در ایمان به محبت به همسایه کشیده می‌شود نیز از منظری خاص باوری عرفانی است.

اختلاف‌نظر پژوهش‌های انجام‌شده در مورد نسبت لوتر و عرفان هنوز به قوت خود باقی است، اما در این مورد که آرای منفیِ اولیّه باید لااقل تعدیل شوند، اجماع فزاینده‌ای دیده می‌شود. الهیات لوتر به‌شدت تجربی است، و بر تجربهٔ لطف خدا متمرکز است که او اغلب آن را اتحاد هستیِ مؤمن با مسیح توصیف می‌کند. بعضی دانش‌پژوهان با تکیه بر

مؤلفه‌های تجربیِ بارزِ الهیاتِ انجیلیِ لوتر گام را فراتر نهاده‌اند و آن را با الهیات انجیلی یوحنای صلیبی و ترزای آویلایی مقایسه کرده‌اند (بنگرید به Nugent 1986; 1991). شاید لوتر عرفان نظری را رد کرده باشد، اما عرفان به مثابهٔ یکی از واقعیت‌های تجربهٔ مسیحی را انکار نکرده است.

ژان کالون (۱۵۰۹-۱۵۶۴ م)

ژان کالون از اصلاحگران نسل دوم بود که نظرات خویش را بر بنیان آثار مارتین لوتر شکل داد و یکی از مؤلفان بزرگ اندیشهٔ پروتستانی شناخته شد. ارتباط آگاهانهٔ او با سنتِ عرفانیِ سده‌های میانه به اندازهٔ ارتباط لوتر قوی نبود؛ در مورد استفاده از واژهٔ «عرفانی» نیز باید گفت که هرچند او در دو اثر خویش از این واژه بهره برده است، در مجموع بهره‌گیری لوتر از این واژه بیشتر از اوست. در سال‌های اخیر کالون‌پژوهان کوشیده‌اند قاطعانه از وجود بُعد عرفانی در حیات و اندیشهٔ کالون سخن به میان آورند. کالون، مثل لوتر، کاملاً درگیر مسئلهٔ تجربهٔ دینی بود.

کالون در سال ۱۵۰۹ در شهر نوئایون فرانسه به دنیا آمد. پدرش ژرار وکیل بود و برای شورای عمومی کلیسای جامع کار می‌کرد. در آغاز، ژرار امیدوار بود پسرش کشیش شود و در کلیسا خدمت کند. بعداً، نظرش را تغییر داد و ژان را برای مطالعهٔ حقوق به دانشگاه فرستاد. کالون، برخلاف لوتر، تحصیل در رشتهٔ حقوق را به اتمام رساند، اما فهمید علاقهٔ حقیقی‌اش این است که متون کلاسیک را مطالعه کند. پس از درگذشت پدرش، به فعالیت در حوزهٔ مورد علاقه‌اش پرداخت. نخستین کتابی که منتشر کرد شرحی بود بر اثری از سنکا به نام در باب رأفت.[1]

کالون بین سال‌های ۱۵۳۲ و ۱۵۳۴ با جنبش پروتستان همراه شد. او

1. *De clementia*

هرگز علت این کار را بیان نکرد، جز این‌که در سال ۱۵۵۷ در مقدمهٔ حسب‌حال‌گونهٔ خود بر کتاب تفسیر بر مزامیر به طرزی مبهم از این صحبت کرد که از خرافاتِ پاپی «ناگهان به عقیدهٔ صحیح گرویده است» (C.O. 31:21-22). از این زمان به بعد، او توجه خویش را به سوی نوع دیگری از متون کلاسیک معطوف کرد: متون مقدس. کالون مثل گذشته، نویسندگی را رسالت خود می‌دانست و در جستجوی مکانی آرام بود که بتواند به خلوتِ زندگیِ پژوهشی پناه ببرد. وی هیچ شوق و گرایشی نداشت تا در کسوت اصلاحگری به کار بپردازد که با حیات و سیاست‌های کلیسا مبارزه می‌کند. با وجود این، در مسیر خود به سوی محل جدیدی که برای زندگی در استراسبورگ برگزیده بود مجبور شد به سوی ژنو تغییر مسیر دهد. این تغییر مسیر، زندگی او را برای همیشه تغییر داد.

کالون در ژنو با ویلیام فارل،[1] اصلاحگر پروتستان، ملاقات کرد. فارل با آثار کالون آشنا بود (کالون پیش‌تر ویرایشِ نخستِ اثرِ مشهورِ خویش، مبادیِ دینِ مسیح،[2] را منتشر کرده بود). فارل از کالون درخواست کرد تا در ژنو بماند و به پیشبردِ جنبشِ اصلاحِ دینی کمک کند. کالون این درخواست را نپذیرفت و توضیح داد که او پژوهشگر است نه اصلاحگر و از خلق‌وخوی پسندیده نیز بی‌بهره است. در مقابل این سخن، فارل با شور و حرارت تمام اظهار کرد که درخواست او در حقیقت دعوتی از سوی خداست و اگر کالون آن را نپذیرد، خدا نیز زندگی پژوهشی او را لعنت خواهد کرد. ترس وجود کالون را فراگرفت و قبول کرد که بماند.

این واقعه از نظر ارتباط کالون با عرفان مهم است. اگرچه معمولاً شور و احساس دینی کالون را کمتر از لوتر دانسته‌اند، حقیقت آن است که او از احساسات دینی عمیقی برخوردار بود. مواجههٔ کالون با امر قدسی

---

1. William Farel 2. *Institutes of the Christian Religion*

احساسی بود بیشتر برخاسته از هراس و هیبت (به تعبیر اُتو: راز هیبت‌ناک[1])، اما به‌وضوح با این تعریف مک‌گین هم سازگاری دارد که عرفان تجربهٔ حضور الهی است که تأثیری بنیادی در راه و روش زندگی فرد به جا می‌گذارد.

کالون، به استثنای وقفه‌ای کوتاه در استراسبورگ، مابقی عمر را در ژنو گذراند و کوشید حیات اخلاقی و معنوی اهالی آن‌جا را مطابق انجیل اصلاح کند. برنامه‌های او برای این کار سختگیرانه و حتی بنا به بعضی توصیف‌ها خشن بود؛ اما کالون اعتقاد داشت که انجیل واجدِ قدرتِ اجتماعیِ دگرگون‌کننده‌ای است، و بنابراین تردید نکرد که باید گام از موعظه فراتر نهد و بر زندگی مردم نظارت محسوس داشته باشد. او از این نظر با لوتر فرق داشت، زیرا لوتر بیش از هر چیز آماده بود تا کلام خدا را وعظ کند و نتیجهٔ کار را به خدا واگذارد.

در سیمایی کلیشه‌ای که از کالون ترسیم می‌شود او غالباً مؤمن متعصب و خشکی است که هیچ علاقه و گرایشی به تجربهٔ دینیِ مسیحی ندارد. با این حال، اگر آثار او را به‌دقت بررسی کنیم، نادرستی این نتیجه‌گیری را در خواهیم یافت. اینک با دنبال کردن رویکردی که در بررسی آرا و آثار لوتر پی گرفتیم، به روابط تاریخی کالون با عارفان و سنت عرفانی نگاه می‌کنیم و بعد از آن هم به بررسی این نکته می‌پردازیم که آیا خود او مفاهیم عرفانی‌ای را که در آثارش دیده می‌شوند عرفانی تلقی می‌کرد یا غیرعرفانی. تصور کالون از ایمان و اتحاد عرفانی، دو مورد از برجسته‌ترین مواضعی است که در آن‌ها می‌توان مفاهیم عرفانی را مشاهده کرد ــ همین دو موضع را نزد لوتر هم می‌بینیم.

اشاره‌های کالون به عارفان نویسنده و آثار عرفانی غالباً مخالفت‌آمیز

1. mysterium tremendum

بود. برای مثال، در نامه‌ای که در سال ۱۵۵۹ میلادی خطاب بـه انـجمنِ کلیسایِ پروتستانِ کالونی در فرانکفورت نگاشت، با اشاره به کتاب الهیات آلمانی به مخاطبان خود گفت: «از هـمهٔ کسـانی کـه مـی‌کوشند بـا چـنین نجاساتی شما را فاسد کنند بگریزید، همان‌طور که از طاعون می‌گریزید» (C.O. 17:442؛ ترجمه [به انگلیسی] از مؤلف مقاله). او نیز، مثلِ لوتر، منتقد جدی و سرسخت دیونوسیوس مجعول بود. او در کتاب مبادی می‌گوید:

کسی منکر آن نیست که دیونوسیوس، هرکسی که بوده، در اثر خویش به نامِ سلسله‌مراتب‌آسمانی[1] با ظرافت و مهارت به بحث در باب موضوعات بسیاری پرداخته است. اما اگر کسی این مـباحث را بـه‌دقت بـررسی کـند، می‌فهمد که بیشتر بخش‌های آن فـقط حـرف است. وظـیفهٔ الهیات‌دان آن نیست که با پرحرفی سر مخاطبان را گرم کند، بـلکه آن است کـه بـا تـعلیم مسائلِ حقیقی، یقینی و سودمند به آگاهی آنان استحکام ببخشد (1.14.4).

این در حالی است که کالون همزمان عارفانی نـظیر آوگـوستین و بـرنارد کلروواییِ را بسیار ستایش می‌کرد. کالون، همچون لوتر، بیشتر از آن رو به این نویسندگان علاقه داشت که با دیدگاه‌های الهیاتی او موافقت داشتند و نه به طور خاص به دلیل مفاهیم و تصورات عرفانی آن‌ها. با ایـن حـال، حقیقت آن است که اشتراکات او با الهیات عرفانی بیشتر از آن چیزی بود که خودش تصور می‌کرد.

هرچند کالون در آثار خویش هرگز از اصطلاح «بارقهٔ الهی» استفاده نکرد، از دو موهبت نور الهی در طبیعت بشر سخن گفت که حتی با گناه نیز نابود نمی‌شوند: حس الوهیت (sensus divinitatis) و وجدان. از دید کالون با حس الوهیت آگاه می‌شویم که خدا وجود دارد و از طریق وجدان هم می‌فهمیم که باید از ارادهٔ الهی اطاعت کنیم (C.O. 47:6). این مواهب

1. *Celestial Hierarchy*

به دلیل گناه به خرافه و فساد منتهی شده‌اند، زیرا قدرت آن را ندارند که ما را به شناخت خدا یا اطاعت از ارادهٔ او هدایت کنند. با وجود این، کالون این مواهب را نقطهٔ ارتباط با لطف خدا تلقی می‌کرد. این تلقی در استفادهٔ او از تشبیه متون مقدس به «عینک» مشهود است، عینکی که شناخت مبهمی را که این مواهب به ما داده‌اند وضوح می‌بخشد (*Institutes* 1.6.1). کالون می‌آموخت که این شناخت وارونه به جای آن‌که مبنایی برای الهیات طبیعی[1] فراهم آورد، فقط به کار آن می‌آید که نشان دهد در پیشگاه الهی نابخشودنی هستیم (1.5.14). بنابراین، کالون، با روشی مشابهِ روشِ لوتر در انکار بارقهٔ الهی، شأن نجات‌بخشی این مواهب را رد می‌کرد.(۵)

فهم کالون از ایمان شباهت زیادی به فهم لوتر دارد که بنا به آنْ ایمان از اعتماد و رضای الهی ناشی می‌شود تا از قبول یا شناخت عقلانیِ صرف. کالون در مبادی ایمان را چنین تعریف می‌کند:

> حال تعریفی صحیح از ایمان در دست خواهیم داشت اگر بینگاریم که ایمان معرفتی راسخ و یقینی است به نیکخواهی خدا نسبت به ما، معرفتی که بر حقیقت وعده‌ای استوار است که آزادانه در مسیح به ما داده شده و از طریق روح‌القدس هم بر ذهنمان مکشوف می‌گردد و هم بر قلبمان مُهر می‌شود (3.2.7).

کالون ترجیح می‌داد به جای ارادهٔ الهی از رحمت یا نیکخواهی الهی سخن بگوید. او خاطرنشان می‌سازد که اندیشیدن به ارادهٔ الهی می‌تواند خوفناک باشد؛ اگر بر معرفت به نیکخواهی الهی تأکید کنیم، «به ماهیت ایمان نزدیک‌تر خواهیم شد؛ زیرا بعد از آن‌که آموختیم نجاتمان در دست خداست طالب آن می‌شویم که او را بجوییم» (3.2.7). وی بعداً به مبادی این نکته را اضافه کرد که «معرفت به ایمان نه مستلزم فهم که مستلزم یقین است» (3.2.14).

---

1. natural theology

این مفهوم تجربی از ایمان با مفهوم کلّی‌تر زهد ارتباط دارد که کالون آن را در ابتدای مبادی مطرح کرده است: «احترام آمیخته با محبت به خدا که از شناخت نیکی‌های او ناشی می‌شود» (1.2.1). کالون نه به نظرپردازی‌های عقلانیِ بی‌روح بلکه به ارتقای رابطه با خدای زنده علاقه‌مند بود. اگر این تعریف زهد را در ارتباط با عناوین سه‌گانهٔ مک‌گین، عرفان به مثابهٔ رکن تجربی دین، روند یا طریق حیات، و تلاشی برای بیان آگاهی بی‌واسطه از حضور الهی، تفسیر کنیم، آن‌گاه می‌توانیم تعبیری از نوعی عرفان مرتبط با تجربهٔ هرروزه را در این‌جا تشخیص دهیم، هرچند که کالون به‌صراحت آن را چنین نخوانده باشد.

اتحاد با مسیح یکی از مضامین مهمی است که در آثار کالون موج می‌زند. کالون خود دو بار این اتحاد را اتحاد عرفانی (unio mystica) نامیده است (بنگرید به 3.11.10). با وجود این، بیشتر کالون‌پژوهان تلاش فراوانی کرده‌اند تا وجود هرگونه شباهت و هماهنگی میان تصور کالون و تصور سده‌های میانه از اتحاد عرفانی را انکار کنند. برای مثال، ویلهلم نیسِل[1] در سال ۱۹۵۶ اظهار داشت که کالون هرگز تعلیم نمی‌داد عارفِ زاهد در ساحت وجود الهی مستغرق می‌شود (Niesel 1956, 126). این سخن درست است، اما این نکته را مفروض می‌گیرد که همهٔ انواع عرفان متضمن اتحادی «ماهوی» با خدا هستند. البته که کالون نیز با همان قاطعیت لوتر چنین اتحادی را انکار می‌کرد، اما همان‌طور که پیش‌تر شرح دادیم، این اتحاد و استغراق تنها راه فهم اتحاد عرفانی نیست.

برای رفع ابهام این سخن باید خاطرنشان سازیم که کالون هرگز توضیح نداده است که از اصطلاح اتحاد عرفانی چه معنایی در نظر دارد، و در سراسر آثارش نیز از صفت «عرفانی» به نحو منسجم و با دقت زیاد استفاده نکرده است. شاید منظور او از اتحاد عرفانی صرفاً اتحادی باشد

1. Wilhelm Niesel

که سرّی یا رازآمیز است. در جاهای دیگر، او از واژهٔ عرفانی به معنای مجازی یا معنوی استفاده کرده است. با وجود این، وقتی او فهم خویش از مسئلهٔ اتحاد با مسیح را توضیح می‌دهد، روشی را به کار می‌گیرد که به طرز قابل توجهی به بیان بعضی عارفان سده‌های میانه، به‌خصوص برنارد کلرووایی، شباهت دارد.

تصور کالون از اتحاد با مسیح به طور مستقیم از فهم او از ایمان نشئت گرفته است، همچنان که دیدیم در مورد لوتر نیز وضع به همین منوال بود. به اعتقاد کالون، روح‌القدس برگزیدگان را از طریق شنیدن انجیل به ایمان می‌رساند؛ روح با این کار آن‌ها را به مسیح پیوند می‌زند (Tamburello 1994, 86). این استعارهٔ پیوند زدن، که استعارهٔ تاک و شاخه‌ها در باب پانزدهم انجیل یوحنا را به ذهن متبادر می‌کند، استعاره‌ای متداول نزد کالون است؛ در حقیقت، می‌توان گفت پیوند زدن استعارهٔ مورد علاقهٔ او برای توصیف مفهوم اتحاد بود. کالون همچنین در توصیفِ مفهومِ اتحاد از بعضی استعاره‌های برنارد کلرووایی استفاده کرده است. برای مثال، او گهگاه از استعارهٔ عروسی، که در آثار برنارد استعارهٔ اصلی به حساب می‌آید، استفاده می‌کرد. به عقیدهٔ کالون، این استعاره با آنچه در رساله به افسسیان باب پنجم آیات ۳۱ تا ۳۳ آمده مربوط است، که در آن‌جا قدیس پولس به بانگ آدم در باب دوم سفر پیدایش [آیهٔ ۲۳] اشاره می‌کند که حوّا «گوشتی از گوشتم و استخوانی از استخوانم» است:

> وقتی پولس می‌گوید ما گوشتی از گوشت مسیح هستیم، در عین حال این نکته را هم می‌افزاید: «این رازی است.» چرا که پولس قصد ندارد معنای سخنان آدم را بیان کند، بلکه می‌خواهد به کمک مجاز و تشبیه ازدواج از اتحاد مقدسی سخن بگوید که ما را با مسیح یگانه می‌گرداند (*Institutes* 2.12.7).

ضروری است که دیگر بار تأکید کنیم کالون با بهره‌گیری از چنین

استعاره‌هایی نمی‌خواست تلویحاً بگوید که اتحاد به هر معنایی و از هر منظری نتیجهٔ تلاش انسان است. اتحاد به طور کامل نتیجهٔ کارِ روح‌القدس است.

میان کالون و برنارد اختلاف مهم دیگری نیز وجود دارد و آن این‌که برنارد استعارهٔ عروسی را به طور خاص برای تجربهٔ نظری به کار می‌برد، در صورتی که کالون به نظر و مسائل نظری فقط به نحوی گذرا علاقه نشان می‌داد. کالون در شرح خویش بر باب دوازدهم [آیهٔ ۲] از رسالهٔ دومِ به کرنتیان، آن‌جا که پولس از ربوده شدن تا آسمان سومِ سخن می‌گوید، بی‌آن‌که تجربهٔ پولس را تحقیر کند می‌گوید بهتر آن است که چنین تجربه‌هایی ناگفته بماند (C.O. 50:137–138). کالون مراقباتی را که در دیرهای آن دوره انجام می‌شد، همسنگ بیکارگی و بطالت می‌شمرد و به چیزی نمی‌گرفت (*Institutes* 4.13.10). از نظر وی، اتحاد با مسیح واقعیتِ حیاتِ دینیِ هرروزهٔ مسیحی است، نه پدیده‌ای که منحصر به دیرها باشد.

شاید بتوان گفت که کالون در توضیح ماهیّتِ اتحاد با مسیح خیلی بیشتر از لوتر دقت نظر داشت. کالون گاه‌گاه از مؤمنی صحبت می‌کرد که در «جوهر»[1] مسیح شریک می‌شود، اما منظور او از این سخن اتحاد ماهوی[2] نبود، بلکه از اتحادی سخن می‌گفت که از طریقِ قدرتِ روح‌القدس روی می‌داد. کالون هر گونه تصور آمیختگی جوهرهای انسان و خدا را ناشی از نادانی می‌دانست و آن را به شدیدترین صورت ممکن انکار می‌کرد. اگرچه این اتحاد، اتحادی معنوی است، مجاز نیست:

> مسیح بیرون از ما نیست بلکه درون ما حضور دارد. او نه‌تنها با پیمان ناگسستنی یاری متعهد به ماست، بلکه با مشارکتی حیرت‌انگیز، روزبه‌روز، بیش از پیش با جسم ما یگانه می‌شود، تا این‌که در نهایت به‌کلّی با ما متحد می‌گردد (3.2.24).

---

1. substance 2. essential

با این همه، آنگاه که کالون اتحاد با مسیح را تعریف می‌کند، علاقه ندارد بیش از حد به جزئیات آن بپردازد. او غالباً از اتحادی سخن می‌گوید که رازآمیز یا سرّی است. کالون در یکی از نامه‌های خود می‌گوید: «باید اعتراف کنم که وقوع این اتحاد امری است بسیار فراتر از حدود فهم من، بنابراین بیش از آنکه بکوشم این راز را بفهمم، تحت تأثیر آن هستم» (ترجمه [به انگلیسی] از نگارنده، C.O. 15:273). کالون بیش از آنکه بخواهد بگوید که ما توانایی توضیح مشارکت در مسیح را داریم، دلمشغول طرح این موضوع بود که ما حیات مسیح را در وجودمان «احساس» می‌کنیم (C.O. 51:227).

عارفان سده‌های میانه نظیر برنارد کلرووایی معمولاً در توصیف اتحاد با مسیح از محبت سخن گفته‌اند، اما لوتر و کالون، برای آنکه مشخص کنند این اتحاد نتیجهٔ لطف خداست و نه تلاش انسان، از ایمان سخن به میان آورده‌اند. اما این سخن بدان معنا نیست که محبت هیچ نقش و کارکردی ندارد. کالون و لوتر محبت را نتیجهٔ محتوم ایمان می‌دانستند. پیش‌تر دیدیم که به عقیدهٔ کالون، ایمان موجب احترام و محبت به خدا (زهد) می‌شود. کالون باور داشت که این احترام و محبت به خدا باید به طور مستقیم به محبت به همنوعانمان بینجامد: «ما باید همه‌وقت در پی محبت به همسایهٔ خویش باشیم و به ارشاد او نظر داشته باشیم» (*Institutes* 3.19.12).

کالون، از بعضی جهات، در مورد جایگاه محبت در حیات مسیحی نسبت به لوتر صراحتِ نظرِ بیشتری دارد. کالون از لطف دوگانهٔ[1] مسیح سخن می‌گوید: لطف آمرزیدگی و لطف تقدیس (3.16.1). اوّلی به آمرزش و دوّمی به تولد دوباره مربوط می‌شود. از نظر کالون، این الطاف

1. duplex gratia

همزمان عطا می‌شوند. تقدیس همواره جزئی و ناقص است، حال آن‌که آمرزیدگی کامل است و شاملِ انتساب به آمرزش مسیح می‌شود؛ باری، هر دو نتیجهٔ اتحاد با مسیح است. کالون با شور و شوق تمام اظهار می‌کرد که تقدیس جریانی همیشگی است، و محبت به همسایه نیز یکی از نخستین ثمرات توبه است.

کالون در بحث از اتحاد با مسیح بر تلقی خویش از آیین‌های مقدس تأکید فراوانی داشت. برای مثال، او غسل تعمید را چنین تعریف می‌کرد: «نشانه‌ای از تشرّفی که با آن در جامعهٔ کلیسا پذیرفته می‌شویم تا با پیوند با مسیح در شمار فرزندان خدا درآییم» (4.15.1). به همین صورت، از عشای ربانی نیز چنین تعریفی ارائه داد: «کمکی که از طریق آن با جسم مسیح پیوند می‌خوریم» (4.17.33). استعاره‌هایی که کالون در مورد اتحاد به کار می‌گرفت، از جمله پیوند یافتن، سهیم شدن و مشارکت در مسیح و غیره به کرّات در تلقی او از آیین‌های مقدس دیده می‌شود.

کالون تمام این نکات و موضوعاتِ مربوط به اتحاد عرفانی را عبارت از همان واقعیتِ حیاتِ مسیحی می‌دید که کاملاً از عمل روح‌القدس نشئت می‌گیرد و در زندگیِ هرروزهٔ دنیویِ برگزیدگان آشکار می‌شود. از نظر او، اتحاد عرفانی دستاوردِ فرعیِ تجربهٔ نظری در دیرها یا نتیجهٔ جانبیِ گونه‌ای آداب معنوی در میان مؤمنان نیست. اتحاد با مسیح در اقرار به ایمان، مشارکت در آیین‌های مقدس، و در پیش گرفتن حیات اخلاقی نمود می‌یابد ــ کالون این سه را معیارهایی می‌دانست که فرد با آن‌ها عضویت در کلیسای حقیقی را تشخیص می‌دهد (4.1.7). بنابراین، چنان‌که در ابتدای این مقاله بدان اشاره کردیم، آثار کالون نمونه‌ای از «عرفان عادی» است.

نتیجه

در این مقاله استدلال کردم که لوتر و کالون، اصلاحگران پروتستان طراز

اول، مفاهیم عرفانی را در نظام‌های الهیاتی خاص خود ادغام کردند. هر دو به اتحادی واقعی با مسیح باور داشتند که کاملاً نتیجهٔ لطف خدا در حیات مؤمن بود. آنان آن‌جا که دیدند عرفان سده‌های میانه از اعمال مؤمن در پیشگاه الهی سخن می‌گوید یا به آن اعمال اشاره می‌کند، راه خود را از آن جدا کردند. بنابراین، آن‌ها عارفانی نظیر برنارد کلروایی و جان تاولر را، که بر اتحاد عرفانی به مثابهٔ موهبت لطف الهی تأکید می‌کردند، قبول داشتند.

هرچند لوتر و کالون عرفان نظری را رد می‌کردند، عرفان را به آن معنای بنیادینی که مک‌گین طرح کلی‌اش را ترسیم کرده است انکار نمی‌کردند. آثارشان نشان می‌دهد که آن‌ها از حضور الهی در حیات برگزیدگان ــ که به شکل لطف نجات‌بخش تجربه می‌شود ــ آگاهی عمیقی داشتند و این حضور را اساسِ طریقِ مسیحیِ حیات می‌دانستند. به تعبیر مک‌گین، آن‌ها خود را «عامل به عرفان» یا حامی آن نمی‌دانستند، بلکه در پیروی عملی از مسیحیت رکنی عرفانی می‌یافتند.

یادداشت‌ها

۱. صفت «بی‌واسطه» جنبهٔ معضل‌آفرین عنوان مک‌گین برای آیین پروتستان است، زیرا به نظر می‌رسد این صفت به تجربه‌ای اشاره دارد که مسیح، کلمهٔ خدا، و آیین‌های مقدس را نادیده می‌گیرد. در حقیقت، این دریافت می‌تواند دقیقاً به همین لحاظ از دیدگاه کاتولیکی نیز معضل‌آفرین باشد. با وجود این، بعضی دانش‌پژوهان دربارهٔ تجربهٔ عرفانی تحت عنوان «بی‌واسطگی یا میانجی» بحث و گفتگو کرده‌اند، بدین معنی که آنچه بی‌واسطه تجربه شده است، در حقیقت همیشه با میانجی‌گری تجربه شده است. برای مثال، برنارد لونرگان (77ـ76) بیان می‌کند که حتی در «اَبرِ ندانستنِ عارف عابد»، گونه‌ای «بازگشت با میانجی به بی‌واسطگی» وجود دارد.

۲. مباحث ادامه‌دار دانش‌پژوهانی را که از دیدگاه ریچل پیروی می‌کنند، از جمله کارل هول (۱۸۶۶ـ۱۹۲۶)، اریک سیبرگ (۱۸۸۸ـ۱۹۴۵)، هاینریش بورنکام (۱۹۰۱ـ۱۹۷۷)، گرهارد ابلینگ (۱۹۱۲ـ۲۰۰۱)، و آدولف هارناک (۱۸۵۱ـ۱۹۳۰)، می‌توان در پژوهش قدرناشناختهٔ بنگت هوفمان به نام لوتر و عارفان (100ـ37) یافت.

۳. اصلاحات دینی لوتر، کالون، و تسوینگلی بذر جنبش‌های افراطی را پراکند. در مورد لوتر، آندرئاس کارلشتات همکار او و توماس مونتسر انقلابی آینده را می‌توان دو مورد از نتایج محتومِ اندیشه‌های دین‌اصلاحگرانهٔ وی دانست. اصلاحات دینی تسوینگلی زمینه را برای ظهور جنبش آناباپتیسم مهیا ساخت. اصلاحات دینی کالون به پیدایش پاک‌دینی[1] منجر شد. جنبش اصلاحات دینی تندروانه[2] نشان داده است که پدیده‌ای بسیار پیچیده و متنوع است، اما نکته‌ای که میان بسیاری از این افراد و گروه‌ها مشترک است، این تصور است که آنان از الهامِ مستقیمِ روح‌القدس برخوردار هستند. اگرچه لوتر و کالون هر دو به نقش بی‌بدیل روح‌القدس در وصول انسان به ایمان معتقد بودند، روح‌القدس را آن روحی می‌دیدند که همیشه با کلمهٔ بیرونی خدا در پیوند است و کلیسا واسطهٔ اوست. بنابراین، کسانی که مدعی الهام مستقیم از روح‌القدس هستند، مقام خود را از مقام کلمهٔ خدا بالاتر می‌برند.

۴. این دریافت در واقع جدید نیست، بلکه تا حدی بازگویی و اصلاح مباحث و براهینی است که چند دهه قبل از سوی شماری از پژوهشگران کاتولیک مطرح شده بود. بنگرید به Wicks (ed.) 1970؛ خصوصاً فصل‌هایی که نوشتهٔ یوزف لورتس و اروین ایزرلوه هستند.

۵. بنگرید به نقل‌قول لوتر از درسگفتارهایی در باب رساله به رومیان؛ LW 25:262.

1. Puritanism 2. Radical Reformation

عرفان مسیحی از منظر میان‌دینی[1]

لئو دی. لفبیور

در جستجوی تعریف

در تطبیقِ عرفانِ مسیحی بـا عـرفانِ سـایرِ ادیـان، اصـطلاح «عـرفان» در اَشکـال سـلبی و ایـجابی چـنان کـاربرد مـتنوعی داشـته است کـه اگـر گمراه‌کننده نباشد، دست‌کم مبهم است. عرفان را هم بهترین و هم بدترین وجه دین دانسته‌اند، قلبِ دینِ اصیل و خطرناک‌ترین تحریف دین؛ مرکزی رازآمیز که تمامِ ادیان در آن به هم می‌رسند و عنصری که سنت‌های دینی را به نحوی تعیین‌کننده از یکدیگر متمایز و جدا می‌کند. عرفان، شاید به مبهم‌ترین شکل، به صورت‌های مختلف تجربه‌ای خاص و رازآمیز تلقی شده است که، گاه متضمن پدیده‌ای استثنایی است که فقط به معدودی افراد عطا می‌شود و گاهی نیز درک حقیقی تجربه‌ای دانسته شده کـه در دسترس همهٔ مؤمنان است.

هر گونه تعریفِ تک‌معنایی[2] از عرفان با اِشکال‌های جدّی‌ای مواجه خواهد شد که در هنگامِ تطبیق ادیان خود را نشان می‌دهد. بـرای مـثال،

---

1. "Christian Mysticism in Interreligious Perspevtive", Leo D. Lefebure, in *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, First Edition by Julia A. Lamm. Blackwell, 2013.

2. univocal

پژوهشگران بارها عرفان مایستر اکهارت را با عرفان هندویی و بودایی مقایسه کرده‌اند (Otto; Suzuki 1988)؛ اما سی. اف. کِلی،[1] اکهارت‌شناسِ مشهور، اکهارت را عارف نمی‌داند و تطبیق‌های میان‌دینی معمول را هم قاطعانه رد می‌کند (Kelley 2009, 50, 107–108). بسیاری نیز عرفان را تجربهٔ بی‌واسطهٔ حضورِ حقیقتِ متعال تعریف کرده‌اند (Maréchal 2004 [1928], 103)؛ اما در آیین ذن، که به‌کرّات با عرفان مسیحی مقایسه شده است (Dumoulin 1966; Lassalle 1986; Merton 1967)، هیچ حقیقت متعالی‌ای تجربه نمی‌شود؛ این آیین تن به تعریف نمی‌دهد، و هرگونه تلاش برای طبقه‌بندی عرفان را بی‌نتیجه می‌گذارد. ریمون پَنیکار[2] به‌درستی هشدار داده است که «واژهٔ عرفان از آن واژه‌هایی است که به روش‌های بسیار مختلف تفسیر شده ــ فهم آن وابسته به جهان‌بینی خاص کسی است که از آن استفاده می‌کند» (Panikkar 2010, 244). گرچه سودمند خواهد بود که از جستجوی تعریفی تک‌معنایی چشم‌پوشی کنیم و از مفهومِ مشهورِ «شباهت‌های خانوادگی»، که لودویگ ویتگنشتاین وضع کرده کمک بگیریم (Wittgenstein 1968, 31–32; 1965, 17; Brenner 23–24)، باید گفت که در این صورت هم پرسش‌های فراوانی بی‌پاسخ خواهد ماند: چه کسی به خانوادهٔ عارفان تعلق دارد، کدام ویژگی خانوادهٔ عارفان را از سایر خانواده‌ها متمایز می‌کند، و نیز عارفان از چه نوع معرفتی برخوردارند؟ ویتگنشتاین همچنین خاطرنشان ساخته است که گرچه از دانشمند می‌توان انتظار داشت که ارتفاع کوه مون بلان[3] را اعلام کند، فردی که صدای ساز کلارینت را می‌شناسد به‌دشواری می‌تواند این شناخت را در قالب واژگان بیان کند (Wittgenstein 1968, 36; Renard 2004, 11).

---

1. C. F. Kelly   2. Raimon Panikkar

۳. بلندترین کوه از رشته‌کوه‌های آلپ است. ــ م.

به جای یافتنِ تعریفی ماهوی و تک‌معنایی، شاید بهتر آن باشد که به کاربرد اصطلاح توجه و کار خود را با خاستگاه تاریخی آن آغاز کنیم. به نظر والتر بورکرت،[1] محقق برجستهٔ حوزهٔ دین یونان باستان، اصطلاحات «سرّی، سر و اسرارآمیز» از تعابیر رایج در ادیانِ سرّی یونانِ باستان، خصوصاً اعمال آیینی الئوسیسی،[2] نشئت گرفته‌اند؛ البته او هشدار می‌دهد که «اگر عرفان به معنای درون‌نگریِ شخصی، یا گشودن ژرف‌ترین ساحت روح برای تابش نور در آن باشد، آیین‌های سرّی الئوسیسی دقیقاً غیر-عرفانی هستند. این آیین‌ها در مقابل هزاران شرکت‌کننده در تالارهای دربستهٔ تشرّف انجام می‌شدند» (Burkert 1983, 248). بورکرت منشأ مفهوم غربی عرفان را به افلاطون می‌رساند: «مفهومی که ما از عرفان در نظر داریم آن زمان شکل گرفت که افلاطون استعاره‌های متعلق به آیین‌های سرّی را اخذ و از آن‌ها در فایدروس و ضیافت استفاده کرد تا از تأمل روحانی فیلسوف سخن بگوید، و همین مفهوم بعدها به آیین نوافلاطونی و رهبانیت رسید» (248).

هیو بودِن[3] کانونِ آیین‌های سرّی باستانی را تجربهٔ بی‌واسطهٔ خدا توصیف می‌کند: «آنچه می‌تواند روشنگر معنای آیین‌های سرّی باشد، این نکته است که این آیین‌ها موقعیتی برای شرکت‌کنندگان فراهم می‌آوردند تا ارتباط بی‌واسطه و مستقیم با خدا را تجربه کنند» (Bowden 2010, 21). اسرار مقدّسی که برای فردِ تازه‌وارد فاش می‌شد می‌بایست از سایرین پوشیده می‌ماند. واژهٔ یونانی «mueo» به معنی «تشرّف به آیین‌های سرّی» با واژهٔ «muo» به معنی «بسته بودن، به‌خصوص بسته بودن چشم و دهان» مربوط است (Liddell and Scott 1972, 454, 456). در یونان باستان واکنش صحیح به آگاهی از اسرار آن بود که فرد به حالت

1. Walter Burkert 2. Eleusinian 3. Hugh Bowden

فُبوس[1] (احساس هیبت، احترام و ترس) دهان خویش را ببندد، فرمانی که به روایت انجیل مرقس باب شانزدهم آیهٔ هشت زنان حاضر در مقبرهٔ عیسی نیز آن را رعایت کردند (Donohue and Harrington 2002, 459).

با توجه به ارتباط ادیان سرّی باستانی با مسیحیت اولیّه، بحث‌های فراوانی قابل طرح است. هرچند بعضی محققان اوایل سدهٔ بیستم دین مسیح را دینی سرّی معرفی کرده‌اند، هلموت کوستر[2] محتاطانه هشدار می‌دهد که

> هم شعایر و هم مفاهیم دینیِ آیین‌های سرّی چندان متنوع‌اند که بازسازی نوعی جهت‌گیریِ دینیِ مشترک غیرممکن است... تا آن‌جا که ویژگی آن‌ها شعایری سرّی است، که هر کسی اجازهٔ ورود به آن‌ها را ندارد، کاربرد اصطلاح ادیان «سرّی» موجّه است... یهودیت و مسیحیت در این بیان اشتراک کامل دارند، ولی از این‌که بگذریم اصطلاح پیش‌گفته هیچ‌چیز دربارهٔ ویژگی خاص این ادیان به مثابهٔ ادیان سرّی بیان نمی‌کند (Koester 1995, 190–192).

کلیتون ان. جفورد[3] نیز منشأ مفهوم عرفان را به مراسم تَشَرُّف در یونان باستان می‌رساند و خاطرنشان می‌سازد که تعریفمان از اصطلاح عرفان مشخص می‌کند که آیا می‌توان عرفان را در آثار مسیحی اولیه پیدا کرد یا نه:

> نام کنونی آن یعنی عرفان (mysticism به یونانی mysteriodia) در هیچ جای این آثار و مطالب نیامده، و تازه در اواخر سدهٔ پنجم و از طریق اثر دیونوسیوس (یا دنیس) آریوس‌پاگوسی مجعول بود که مورد استفاده قرار گرفت... عرفان عهد باستان را، درکلی‌ترین معنای آن، شاید بتوان هم اتحاد روحانی انسان و امر الهی و هم آشنایی با سرّی مکتوم توصیف کرد. بر اساس هر دو این معانی است که ادیان سرّی یونانی‌مآب مفاهیمی چون سرّ، سرّی و آیین‌های اسرارآمیز را به کار می‌برند (Jefford 2000, 932).

---

1. phobos 2. Helmut Koester 3. Clayton N. Jefford

توصیف بودن و جفورد از آیین‌های سرّی باستانی در مقامِ تشرف به رابطهٔ مستقیم با الوهیت که به اتحاد با امر الهی منجر می‌شود، آغازگاهی سودمند برای تأملات تطبیقی در باب عرفان در سنت‌های خداباور فراهم می‌آورد. ژوزف مارِشال، فیلسوف کاتولیک، پس از انجامِ پژوهش‌هایی دربارهٔ شماری از سنت‌های دینی، تعریفی تطبیقی از تجربه‌های عرفانی مطرح کرد: «احساسِ حضورِ بی‌واسطهٔ وجودی متعالی» (Maréchal 2004, 103). برنارد مک‌گین، به پیروی از مارشال، رکن عرفانی مسیحیت را چنین تعریف می‌کند: «آن بخش از عقیده و عمل دینی که مربوط است به زمینه‌سازی برای آگاهی از چیزی که می‌توان آن را حضور بی‌واسطه یا مستقیم خدا خواند و واکنش به آن حضور» (McGinn 1991, vol. 1, xvii). آندرو لاوت[1] نیز، به همین نحو، عرفان را «طلب و تجربهٔ رابطهٔ بی‌واسطه با خدا» تعریف می‌کند (Louth 2007, xiv). گرشوم جی. شولِم در تعریف عرفان یهودی تعریف توماس آکویناس از عرفان را به کار می‌گیرد: cognitio dei experimentalis، شناخت خدا از راه تجربه (Scholem 1987, 4). مؤشه ایدِل[2] با تأمل بر سنتِ عرفانیِ دین یهود می‌گوید: «اگر عرفان جوهرهٔ دین است، جوهرهٔ عرفان نیز احساس اتحاد با خداوند است» (35). به همین صورت، احمت کارامصطفی،[3] به پیروی از جان رنارد،[4] معرفت را در دین اسلام شناخت تجربی از خدا تلقی می‌کند: «به طور خلاصه، عارف طالب شناخت تجربی از خداوند است» (Karamustafa 2004, xii; Renard 2004, 19).

از منظر میان‌دینی، این رویکرد (مثلاً رویکرد ایدِل و مک‌گین؛ یا سولتس) هم برای تطبیق عرفان مسیحی با عرفان یهودی و اسلامی سودمند است و هم برای تطبیق آن با سنت‌های هندو و سیک (مطابق

1. Anderw Louth 2. Moshe Idel 3. Ahmet Karamustafa
4. John Renard

رویکرد کارمن[۱]) مؤثر خواهد بود. اما این رَویه وقتی در مورد سنت‌های خداناباور یا غیرثنوی مثل اَدوَیتَه وِدانتَه،[۲] تائویی و بودایی، که به‌آسانی در قالب سنت‌های خداباور نمی‌گنجند، به کار رود معضل‌آفرین می‌شود. محققان غربی غالباً تعریف خود از عرفان را در قالب اصطلاحات خداباورانه ساخته و پرداخته می‌کنند و می‌پندارند که این تعریف مبنای رضایت‌بخش و مناسبی برای تطبیق میان‌دینی فراهم می‌آورد. اگرچه در ادیان ابراهیمی مقبول و مرسوم است که جریان‌هایی خاص را جریان «عرفانی» معرفی کنند (Dinzelbacher, Idel and MacGinn)، در زمینهٔ ادیان هندو و بودایی شاید به‌دشواری بتوان این اصطلاح را به کار برد.(۱)

نظر به مسائل و مشکلات پیش‌گفته، بعضی محققان برای سخن گفتن از عرفان از بیانی کلی‌تر استفاده کرده‌اند. آنه‌ماری شیمل[۳] با گذر به فراسوی بیان خداباورانه از عرفان تعریفی عام ارائه داده است: «عرفان را در جامع‌ترین معنای آن شاید بتوان آگاهی از حقیقت واحد تعریف کرد ــ حقیقتی که از آن با تعابیری چون حکمت، نور، محبت یا عدم یاد می‌شود» (Schimmel 1975, 4). لیکن این فرض که در پَسِ پُشتِ تمامِ گونه‌های عرفان حقیقت واحدی وجود دارد، که به اسامی مختلف نامیده و خوانده می‌شود، محل پرسش و تردید واقع شده است (مثلاً بنگرید به Katz 1978)؛ خصوصاً که تلقی دین و عرفان بودایی به مثابهٔ آگاهی از

1. Carmen

۲. Advaita Vedanic: وِدانتَه در لغت به معنی پایانِ وِدَه‌هاست. این اصطلاح امروزه عنوانی است برای نظام‌های فکری‌ای که بر مبنای اوپَنیشَدها شکل گرفته‌اند. اَدوَیتَه وِدانتَه، ودانتهٔ یگانه‌انگار است که در آن میان آتمن و برهمن یا خودِ انسان و خدا یگانگی و این‌همانی برقرار است. شَنکَرَه را نظریه‌پرداز و چهرهٔ اصلی این نظامِ فکری می‌دانند (چاترجی، ستیش چاندرا و موهان‌داتا، دریندرا، معرفی مکتب‌های فلسفی هند، ترجمهٔ فرناز ناظرزاده کرمانی (قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴)، صص ۴۲۷؛ ۷۲۰ـ۷۲۲. ــ م.

3. Annemarie Schimmel

«حقیقت واحدی» که «عدم»[1] خوانده شده، چه‌بسا گمراه‌کننده باشد (مثلاً بنگرید به Abe 1995; 1997; 2003). ریمون پَنیکار با آگاهی از مسائل و اشکالاتی که سنت‌های خداناباور جنوب آسیا در تعریف عرفان پیش می‌آورند، به جای سخن گفتن از خدا یا امر متعال از تعبیر «امر کلّی»[2] استفاده کرده است: «در توافق با نگرش کل‌نگرانه در سرتاسر این پژوهش، من عرفان را آگاهی تجربی از امر کلّی و/یا تحقیق در باب امر کلّی می‌دانم» (Panikkar 2010, 244). استفادهٔ پنیکار از اصطلاح عرفان از آن حیث که سنت‌های غیرثنوی را شامل می‌شود سودمند است؛ اما از سوی دیگر، چندان گسترده است که نمی‌تواند عرفان را از کلیت آگاهی دینی یا، در واقع امر، از انسان‌باوری غیردینی‌ای جدا کند که در باب گسترده‌ترین بستر وجود بشر تأمل می‌کند. مخاطرهٔ تعاریفی که دامنهٔ محدودی دارند این است که بعضی سنت‌ها را کنار می‌گذارند یا دسته‌بندی‌های نامربوطی را به آن‌ها تحمیل می‌کنند؛ تعاریف بسیار گسترده هم ممکن است چندان نامحدود باشند که هیچ چیزی را [هرچند بی‌ربط] کنار نگذارند.

آلبرت شوایتسر[3] نخست دست به صورت‌بندی تعریفی کلّی از عرفان زد و سپس در پی کشف این نوع عرفان در کهن‌ترین متون موجود مسیحی، یعنی در رسالات پولس، برآمد،

> وقتی انسانی را می‌یابیم که به جدایی امر زمینی از فرازمینی و امر زمانمند از امر جاودانی چونان مسئله‌ای مافوق تمام مسائل می‌اندیشد و، به‌رغم زیستن در میانهٔ امور زمینی و زمانمند، خود را متعلق به ساحت فرازمینی و جاودانی می‌داند، در حقیقت خود را با عرفان مواجه می‌یابیم (Schweitzer 1998, 1).

از نظر شوایتسر، هستهٔ مرکزیِ عرفانِ پولس تشرّف به رازِ مرگ و رستاخیز عیسی است. معنیِ این تشرّف آن است که

1. Nothing 2. the whole 3. Albert Schweitzer

هرچند این مرگ و رستاخیز آشکارا در عیسی به منصهٔ ظهور رسیده است، نزد خواص در خفا ولی در عین حال به نحو واقعی استمرار دارد. از آن روی که اینک از حیث جسمانی با عیسی مسیح همگون گشته‌اند، به واسطهٔ مرگ و رستاخیز او به افرادی مبدل می‌شوند که این مردن و برخاستن پیشاپیش در درونشان آغاز گشته است، اگرچه وجود طبیعی‌شان از بیرون تغییرناپذیر می‌نماید (110).

با این‌که تعریف عام شوایتسر مثل دیگر تعریف‌ها با اشکال‌هایی مواجه است، تمرکز او بر عرفان مسیحی چونان مدخل مرگ عیسی به منظور مشارکت در رستاخیز او (رومیان ۶:۳ـ۴) روشی سودمند برای توصیف صریح تجربهٔ مسیحی از آگاهی از سرّ فراهم می‌آورد. اگرچه دانش‌پژوهان هیچ تعریف ذاتی از عرفان را تعریفی نمی‌دانند که در همهٔ موارد مناسب باشد، باز می‌توانند سایر سنت‌ها را به منظور قیاس با تشرّف مسیحی به راز مرگ و رستاخیز عیسی، که هیچ نظیر دقیقی در سایر سنت‌ها ندارد، بررسی کنند.

آن‌جا که بعضی دانش‌پژوهان از اصطلاح «عرفان» برای اشاره به نوعی تجربهٔ نادر، سرّی یا حاشیه‌ای بهره می‌برند، استفادهٔ شوایتسر از این صطلاح اشاره به کاربرد وسیع آن دارد. ولادیمیر لاسکی نیز، به همین صورت، وقتی تصدیق می‌کند که الهیات عرفانی از تجربهٔ تمام مسیحیان پدید می‌آید، در حقیقت به نمایندگی از سنت‌های کهن و شرقی مسیحی سخن می‌گوید:

کلِّ الهیات بنا بر معنایی خاص، یعنی تا آن‌جا که سرّ الهی را، که همان انکشاف[1] باشد، نشان می‌دهد عرفانی است... سنت شرقی هیچ‌گاه تمایز صریحی میان عرفان و الهیات، یا تجربهٔ شخصی از اسرار الهی و اصل ایمانیِ موردِ تأییدِ کلیسای مسیحی ایجاد نکرده است... بنابراین عرفان

1. revelation

مسیحی بدون الهیات وجود ندارد؛ بلکه فراتر از این باید گفت که الهیات بدون عرفان وجود ندارد (Lossky 1976, 7, 8, 9).

به همین صورت، کلیساشناسی[1] آیین کاتولیک نیز، آن‌گونه که در حکم پاپ پیوس دوازدهم موسوم به Mystici Corporis اعلام گردید و نیز آن‌چنان که در مطالعهٔ امیل مرش[2] و ایوری دالس[3] آمده است، کل کلیسا را پیکر رازآمیز مسیح تلقی کرده است؛ در این نحوهٔ کاربرد، اتحاد با خدا از طریق مشارکت در پیکر رازآمیز مسیح حاصل می‌شود؛ اتحادی که امری سرّی یا مزیّتی برای خواصی معدود نیست، بلکه تجربه‌ای است در دسترس تمام مؤمنانی که در و از طریق حیاتِ آیینیِ کلیسا به اتحاد با مسیح نایل می‌شوند.

مسئلهٔ روش

آنچه جستجو برای یافتن تعریف عرفان را پیچیده می‌کند مسئلهٔ روش‌شناسی است. دانش‌پژوهانِ رشتهٔ مطالعاتِ دینی، با اجتناب از ابراز باور شخصی و پایبندی دینی خود، می‌کوشند سنت‌های عرفانی را قطع‌نظر از وابستگی شخصی به طریقهٔ دینیِ خاصی به روشی کمابیش بی‌طرف بفهمند؛ روش‌هایی از قبیل روش هرمنوتیکی، نقد ادبی و تاریخی و علوم اجتماعی همگی می‌توانند در برنامهٔ دانش‌پژوهان سهمی داشته باشند، و موارد وابستگی تاریخی و ادبی و نیز موارد همگرایی و واگرایی سنت‌های عرفانی و دینی را نشان دهند (Capps). بعضی دانش‌پژوهان تأکید می‌کنند که در مطالعات دینی باید از تمام عقاید دینی چشمپوشی کرد و ادعاهایی مربوط به تجربهٔ عرفانی و دینی را فقط به مثابهٔ پدیده‌ای اجتماعی، زیست‌شناختی، سیاسی، اقتصادی و تاریخی

1. ecclesiology 2. Emile Mersch 3. Avery Dulles

بررسی نمود (McCutcheon 2001, x). دیدگاه‌های مربوط به مطالعات دینی، با کمک گرفتن از فلسفه و علوم اجتماعی، قادر خواهند بود بسیاری از تکاپوهای میان‌فرهنگیِ سنت‌های عرفانی را توضیح بدهند.(۲) با وجود این، ادعاهای بی‌طرفیِ علمی غالباً نظرگاه‌های عمیقاً متخاصم با دین را زیر نقاب خود مخفی می‌کنند (Milbank). وقتی دانش‌پژوهانِ رشتهٔ مطالعاتِ دینی، تجربهٔ عرفانی را یکسره به مقوله‌های غیردینی «ترجمه» می‌کنند و هیچ باقیمانده‌ای[1] به جا نمی‌گذارند و قایل بدان می‌شوند که تجربهٔ عرفانی و دین هیچ‌گونه منشأ متعالی‌ای ندارند، در حقیقت بی‌طرفی را کنار گذاشته‌اند و در باب ادعاهای مربوط به حقیقت قضاوت منفی می‌کنند (J. Z. Smith 2004, 101–116).

در واکنش به این مسئله، شماری از دانش‌پژوهان در ادعاهای مربوط به بی‌طرفیِ مطالعات دینی تردید کردند (Zaehner 1971, xiii; Fitzgerald; Milbank). خودِ سنت‌های عرفانی این پرسش را مطرح می‌کنند که آیا می‌توان این سنت‌ها را از خارج از آن‌ها شناخت؛ عارفان نویسنده تأکید می‌کنند که فقط کسانی می‌توانند زبان آن راز را بفهمند که با آن آشنا باشند. دانش‌پژوهانِ الهیات تطبیقی کار خود را از حوزهٔ سنت دینی خاصی شروع می‌کنند و سپس آمادگی می‌یابند تا از سنت‌های دینی دیگر و دربارهٔ سنت‌های دینی دیگر بیاموزند، و بدین ترتیب تصدیق می‌کنند که امکان دارد شخص در روند مطالعات و یادگیری، افکار و دیدگاه‌های خود را تغییر دهد (Clooney 2010). نیاز نیست این رویکرد جایگزین مطالعات دینی شود، بلکه این رویکرد می‌تواند رویکرد مطالعات دینی را تکمیل و تصحیح کند. آن دسته از دانش‌پژوهانِ حوزهٔ الهیاتِ تطبیقی که به سنتی خاص وابسته‌اند می‌کوشند علقه و آداب سایر

1. remainder

سنت‌های عرفانی را بفهمند و این دو را به هم ارتباط دهند. این رویکرد مستلزم درگیر شدن خودِ پژوهشگر است و از بطن اجتماعِ دینیِ خاصی آغاز می‌شود. دانش‌پژوه اگر طالب یادگیری است نباید پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی مختلف را درون پرانتز قرار دهد، بلکه باید مفروضات دینی خود را به بحث بگذارد و تعامل سنت دینی خود با سایر سنت‌های دینی را بررسی و مطالعه کند. البته در این میان مسئلهٔ پیش‌بینی‌ناپذیری و خطرخیزی[1] نیز وجود دارد، و به همین سبب هم دانش‌پژوهان هرگز نمی‌توانند تأثیرگذاری مطالعه و پژوهش را بر خودشناسی دینی‌شان پیش‌بینی کنند یا آن را تحت اختیار خود درآورند. در این روش همیشه این امکان وجود دارد که عقاید و دیدگاه‌های فرد در نتیجهٔ مواجهه با سایر ادیان به کلی تغییر پیدا کنند. دانش‌پژوهان وابسته به این روش اصلاً ادعا ندارند که دیدگاهی کاملاً بی‌طرف بنا نهاده‌اند. برخلاف افرادی که تأکید می‌کنند دانش‌پژوهان باید از ادعاهای سنتیِ مربوط به دینی خاص چشم‌پوشی کنند تا بتوانند سایر سنت‌های دینی را بفهمند، پژوهندگان الهیات تطبیقی ادعاهای سنتِ دینیِ خود را در کارِ خوانشِ سایرِ سنت‌ها دخالت می‌دهند.

در نتیجهٔ مواجهه با سایر سنت‌های عرفانی، سطحی از آموزش بینا‌ایمانی ایجاد می‌شود که معمولاً در برنامهٔ آموزشی دانشگاهی جایی ندارد اما می‌تواند برنامهٔ آموزشی غنی و پرمحتوایی باشد. به این ترتیب، فرد نه‌فقط به حوزهٔ عقیده و نظرِ سایر ادیان، بلکه به ساحت عمل دینی و معنوی آن‌ها نیز وارد می‌شود. عرفان متضمن آگاهی از رازی است که افراد خارج از قلمرو عرفان شاید هرگز آن را نفهمند. واکنش بعضی مسیحیان به چالشِ عدم‌فهمِ رازِ دیگر ادیان آن بوده که [برای مثال] به

---

1. risk

مراقبه به سبک هندوان و بوداییان بپردازند (Abhishiktananda 1979, 1998; Lassalle 1974; Johnston; Kennedy). بعضی دانش‌پژوهان مثل هانری لوسو،[1] بید گریفیث،[2] سارا گرنت[3] و هوگو انومیا لاسال[4] که به تحقیق میان‌دینی می‌پردازند، بی‌آن‌که آداب و اعمال مسیحی خویش را ترک کنند، مراسم تشرف به سایر سنت‌های دینی را به جای آورده‌اند. بید گریفیث به هند رفت، روش زندگی سَنّیاسی[5] را در پیش گرفت و آن را با آداب و اعمال رهبانیت کاتولیکی ترکیب کرد، و در نهایت نیز تلفیقی شخصی از دیدگاه‌های مسیحی و هندو ایجاد کرد (Griffiths 1990). سارا گرنت هم به هند سفر کرد؛ در آن‌جا به آیین اَدوَیتَه تشرّف یافت و در پرتو آموزهٔ غیرثنوی به تأمل در عمل و ایمان کاتولیکی خویش پرداخت (Grant). لاسال در ژاپن عمل به آداب و اصول آیین ذن را در پیش گرفت و آموزگارانش بعد از آن‌که تشخیص دادند به مرتبهٔ ساتوری رسیده، به او اجازه دادند به آموزش ذن بپردازد؛ لاسال همهٔ این مراحل و مقامات را در حالی از سر گذراند که کشیشی کاتولیک بود (Lassalle 1974). تجربه‌هایی که این افراد از سر گذراندند متقاعدشان نکرد که ایمان اولیهٔ خود را ترک کنند. شک‌آورانی، همچون فرا کهانتیپالو[6] در امکان‌پذیری یا همسازی عمل به دو سنت مختلف تردید کرده‌اند. کهانتیپالو، راهب تِرَه‌وادَه‌یی اهل انگلستان، هشدار می‌دهد که

> اجزا و ارکان سازندهٔ یک دین را نمی‌توان وام گرفت و به دین دیگری پیوند زد... ترکِ تمامِ عقاید یعنی بی‌اعتقادی ــ اگر مؤمن مسیحی کاتولیک چنین کاری کند، در حقیقت از ایمان خویش به خدا، تثلیث، مریم باکره، قدیسان و مانند این‌ها، که همگی اصول ایمانی و سنگ بنای دین هستند، دست کشیده است. مسیحیان صادق و راستین اگر

---

1. Henri Le Saux 2. Bede Griffiths 3. Sara Grant
4. Hugo Enomiya Lassalle 5. Sannyasi 6. Phra Khantipalo

بخواهند [عناصری را] از دین بودایی اخذ و اقتباس کنند، دچار شک و تردید می‌شوند چون هم می‌خواهند به مراقبه بپردازند و هم به عقاید مسیحی پایبند بمانند (Hackett 105).

با وجود این، بسیاری از بوداییان و هندوها به این تجربه‌ها با احترام نگریسته‌اند، تجربه‌هایی که حاکی از برخی از خلاقانه‌ترین کاوش‌های میان‌دینی در حوزهٔ عرفان در دوران اخیرند (Cornille 2003).

تمایزی بنیادی: ادیان عرفانی و ادیان نبوی

بنا بر یکی از تأثیرگذارترین رویکردهای تطبیقی در مطالعهٔ عرفان، میانِ ادیان «عرفانی» و «نبوی» تمایزی قاطع وجود دارد. فریدریش هایلر،[1] که ابتدا به آیین کاتولیک معتقد بود و بعد به آیین لوتر گروید و با این حال حامی آیین کاتولیک انجیلی[2] بود، در پژوهشِ اثرگذارِ خویش دربارهٔ نیایشْ عرفان را چنین تعریف می‌کند: «گونه‌ای معاملت با خدا که در آن جهان و خودِ فردی به طور مطلق نفی می‌شوند، و شخصیت بشری در وحدت نامتناهیِ الوهیت محو، ناپدید و جذب می‌گردد» (Heiler 1985, 136). هایلر میان عرفان و «دین نبوی» یا «دین مبتنی بر وحی» تمایزی قاطع برقرار می‌کند و این نوع دین را «دینی متعالی» تلقی می‌کند که از طریق کتاب مقدس معرفی شده است و از عرفان استقلال دارد و با آن متفاوت است (136). وی در مورد اوپَنیشَدها، مکتب وِدانتَه در دین هندو، مکتب فلوطین، و آیین تِرَه‌وادَه در دین بودایی از اصطلاح «عرفان ناب» استفاده می‌کند؛ او همچنین در آیین دائو، جنبش بَهَکتی[3] در دین هندو، تصوف و

1. Friedrich Heiler 2. Evangelical Catholicity

۳. بهکتی یعنی عشق و اخلاص به خدا به مثابهٔ روشی برای تقرب به او. فرد بهکته با عشق، شادی و دلسپردگی تسلیم خدا می‌شود و او را دوست صمیمی، معشوق عزیز و یگانه پناهگاه ←

دین مسیح «عرفان شخصی» بیشتری می‌بیند؛ گو این‌که همچنان عرفان را به طور کامل از دین نبوی متمایز می‌داند (136). با وجود این، اطلاق تعریفِ هایلر از عرفانِ ناب به آیین تِرَه‌وادَه به‌شدت مسئله‌آفرین[۱] است زیرا به تحمیلِ مقولاتِ بیگانه‌ای می‌انجامد که خودشناسی دین بودایی را تحریف می‌کنند. در آیین بودایی تِرَه‌وادَه نه راه‌های هشت‌گانهٔ جلیل[۲] معاملت با خدا هستند و نه نیروانه انجذاب در ذات الوهیت تلقی می‌شود.

به همین شکل، آبراهام جاشوئا هِشِل[۳] میان دین نبوی مبتنی بر کتاب مقدس و عرفانِ آن‌ـجهان تقابلی جدی برقرار کرده است:

> عرفان زادهٔ آرزوی وصول به جهانی فراسوی این جهان، و زادهٔ تلاشی برای دریافت حقیقت بی‌زمان است. عرفان در آن روحی می‌بالد که دنیا و ناملایمات و مشکلات بی‌اهمیتش را درخور اعتنا نمی‌یابد و فراموش می‌کند... همان‌طور که خدای بنی‌اسرائیل به امور و مسائل این‌جا و اکنون توجه دارد، پیامبر نیز مسائل اجتماعی و سیاسی روز را رهبری می‌کند. عارف خود را مستغرق نظر و تأمل بر امر لایتناهی می‌کند؛ اما پیامبر امر متناهی و معین، گستاخی و دورویی انسان‌ها، ستم‌های ناچیز و بت‌پرستی احمقانه را با دقت از نظر می‌گذراند (Heschel 1975, 143–144).

خویش می‌شمارد. گویا خاستگاه آغازین نظریهٔ بهکتی در مکتب پَنچَه راترَه آیین ویشنویی قرار دارد، اما اندیشهٔ مربوط به بهکتی در بهاگوتَه پورانَه که اثری متعلق به سدهٔ یازدهم میلادی است برای اولین بار ظاهر شد. بعضی از چهره‌های مشهور جنبش بهکتی عبارت‌اند از وَتَبهَه، چَیتَنیه، نامدِو، توکارام، کبیر، و نانک. برای آگاهی بیشتر بنگرید به سورندرانات داسگوپتا، سیر تحول عرفان هندی، ترجمهٔ دکتر ابوالفضل محمودی (تهران: سمت، ۱۳۹۴)، صص ۱۰۶ـ۱۳۲.ـ م.

1. problematic

۲. راه‌های هشت‌گانهٔ جلیل یا شریف عبارت‌اند از شناخت درست، اندیشهٔ درست، گفتار درست، کردار درست، زندگی درست، کوشش درست، آگاهی درست، مراقبهٔ درست.ـ م.

3. Abraham Joshua Heschel

برای ایجاد تمایز میان سنت‌های ابراهیمی، در مقام ادیان «نبوی»، از سنت‌های هندو، دائویی و بودایی، در مقام ادیان «عرفانی»، بارها از تقابل میان ادیان عرفانی و نبوی استفاده شده است (برای مثال، Dhavamony 237; Ching 228). با وجود این، دانش‌پژوهانی نیز هستند که استفاده از عنوان «عرفانی» را همچون مقولهٔ عامِ تقابل زیر سؤال می‌برند و حتی انکار می‌کنند (برای مثال، King; W. C. Smith 1981, 174). حتی در زمینهٔ مطالعات کتاب مقدس نیز تقابل جدی و حاد ادیان عرفانی و نبوی چالش‌آفرین بوده است. دیوید استنلی[1] پژوهش خویش در باب عرفان عهد جدید را با کاوش ارکان عرفانی در اندیشهٔ انبیای بنی‌اسرائیل آغاز کرد: «تمامی انبیای بنی‌اسرائیل، که سَموئیل نخستین آن‌هاست، از طریق تجربه‌هایی به رسالت ویژهٔ خویش در قبال قوم خداوند واقف می‌شدند که سلسله‌ای از نویسندگان متون مقدس آن‌ها را تجربه‌های 'عرفانی' توصیف کرده‌اند» (Stanley 1977, 9). به همین صورت، اوری سولتس[2] خاطرنشان می‌سازد: «تجربهٔ نبوی آغازگاهِ طبیعیِ اندیشهٔ عرفانیِ یهودی و مسیحی است که به واسطهٔ آن پیامبر نوعی انس با خدا را تجربه می‌کند، انسی که عارف به حصول آن امیدوار است» (Soltes 2009, 23). همچنان‌که پیش‌تر دیدیم، شوایتسر با تعیین جایگاه عرفان در کهن‌ترین متون موجود مسیحی، یعنی رساله‌های پولس، بسیاری از سنت‌های پروتستانی را با چالش مواجه ساخت.(۳) سطحِ وسیعِ تعمیمِ اصطلاحات «عرفانی» و «نبوی» همچون دو نوعِ متمایز از یکدیگر، ادیان را تا حدی به نحوی ساختگی به درون یکی از دو دسته‌بندی کلی می‌راند و روابط چندجانبه و پیچیدهٔ آن‌ها را نادیده می‌گیرد.

پل اف. نیتر[3] با اندک تفاوتی، از تمایز ادیان عرفانی و نبوی برای ایجاد

1. David Stanley　2. Ori Soltes　3. Paul F. Knitter

تمایز میان رویکردهای سه‌گانه به کثرت‌باوری دینی استفاده می‌کند: ۱) «موضعِ فلسفی-تاریخی» چنان‌که جان هیک[1] ارائه کرده است؛ ۲) «موضعِ دینی-عرفانی» آن‌گونه که پنیکار مطرح کرده است؛ و ۳) «موضعِ اخلاقی-عملی» که به نبوّت اجتماعی مرتبط است (Knitter 2002, 112-113, 125-148). به گفتهٔ نیتر، از نظر عارفان بسیاری از ادیان متفاوت به حقیقت یا راز الهی واحدی دست می‌یابند. در کانون تمامِ سنت‌های دینی‌ای که در گذر اعصار و قرون پابرجا مانده‌اند نوعی تجربهٔ عرفانی بنیادین در جریان است (125).

عرفان به مثابهٔ وحدت متعالی ادیان

همان‌طور که نیتر اشاره کرده است، در مطالعاتِ تطبیقیِ عرفان، رویکرد رایج دیگری وجود دارد که بر اساس آن دین هسته‌ای عرفانی دارد که گاه گمان می‌شود فقط در ساحت باطنی قابل فهم است. این رویکرد، جدا از ایجاد تمایز میان ادیان برحسب عرفانی بودن یا نبودن آن‌ها، عرفان را عاملِ وحدت‌بخش و مستتر در تمامِ سنت‌ها تلقی می‌کند، ولو این‌که تمامِ وابستگان و قایلین به سنت از آن بی‌خبر باشند. بسیاری از دانش‌پژوهان با فرض این‌که ورود به قلمرو عرفان در سنت‌های مختلف غالباً مستلزمِ بازگویی[2] اصل وحدت است، عرفان را نقطهٔ عالی وحدتِ تمامی سنت‌ها و تنها راه‌حلِ معضلِ اختلاف‌های ادیان تلقی کرده‌اند. آلدوس هاکسلی[3] به‌خوبی استدلال کرده است که در زیرِ صورت‌های ظاهریِ سنت‌های مختلف پیامی کلّی و مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌ها نهفته است؛ نوعی حکمت جاویدان (philosophia perennis) که بدونِ قبولِ تمایزِ باطنی پذیرای کثرت ظاهری می‌شود. هاکسلی ذیل هر سرفصلِ اثرِ خویش به

1. John Hick 2. articulation 3. Aldous Huxley

طور منظم نقل‌قول‌هایی از طیف وسیعی از عارفان نویسنده می‌آورد و در پرتو باور خویش به توافق و همسویی آن‌ها به شرح اقوال می‌پردازد.

بعضی دیگر از دانش‌پژوهان بی‌آن‌که ضرورتاً پیش‌فرض‌های هاکسلی را پذیرفته باشند، از نوعی حس وحدت عرفانی فراسوی تمام مرزها و قیدها سخن گفته‌اند. آرتور گرین،[1] الهیات‌دان یهودی، آگاهی شهودی از وحدت را آن چیزی تعریف کرده که علی‌الظاهر نزد «تمام عارفان» مشترک است: «اگر همه‌چیز یکی است، پس هر یک از ما در واقع وجودی مجزا نیست، 'خود' نیز امری موهوم است... عارفانِ بزرگِ تمامِ سنت‌ها، از جمله آموزگارانِ بزرگِ دانشِ سرّیِ یهودی، همیشه قایل بوده‌اند که مسئلهٔ اصلی همین نکته است» (Green 2003, 7). توماس مرتون، یک ماه پیش از مرگش، به ایجاد وحدتی بنیادین فراسویِ مرزهایِ معمولِ میان‌دینی می‌اندیشید:

> عمیق‌ترین سطح ارتباط همسخنی نیست، بلکه همدلی است. همدلی مقامِ سکوت است، فراسوی کلام، گفتار و فراسوی مفاهیم. نه این است که در همدلی وحدتی جدید را کشف می‌کنیم، بلکه وحدتی قدیمی را درمی‌یابیم. برادران عزیزم، ما از آغاز یکی بوده‌ایم. اما خود را از یکدیگر جدا می‌انگاریم. باید وحدت اولیه‌مان را بازیابیم. آنچه باید بشویم همانی است که هستیم (Merton 1973, 308؛ نیز بنگرید به Pramuk 2009, 165).

بید گریفیث تجربهٔ عرفانی را خاستگاه و غایت تمام ادیان تلقی می‌کند: «تمامِ ادیان از یک تجربهٔ عرفانی، از یک اندیشهٔ متعالی نشئت می‌گیرند و می‌کوشند تا این تجربه را در زبان، آیین و نهادهای اجتماعی بیان کنند و به آن شکل و قالب دهند» (Griffiths 1976, 76). رودُلف اُتّو[2] معتقد است که فراسوی دین‌ها و فرهنگ‌ها و سده‌ها «عرفان ماهیتی واحد» دارد؛ او

---

1. Arthur Green 2. Rudolf Otto

برای توضیح این مدعا، با کنار هم قرار دادنِ نقل‌قول‌هایِ شَنکَرَه و مایستر اکهارت، آرای این دو عارف را مقایسه می‌کند و مدعی می‌شود که «با اندکی مهارت می‌توان تعالیم اساسی آن‌ها را طرح و بررسی کرد و اقوال یکی را چونان ترجمهٔ اقوال دیگری خواند؛ یعنی می‌توان گفت سخنان اکهارت ترجمهٔ لاتین یا آلمانی سخنان شَنکَرَه است و برعکس» (Otto 1975, 5, 14). اگرچه اُتّو بر وجود شکل‌های مختلفِ عرفان اذعان دارد، حکمت اساسی عارف را چنین خلاصه می‌کند: «آن ذات یگانهٔ لایزال در همه‌چیز وجود دارد، اصلِ هستیِ روحِ من است ــ و بلکه باید گفت خودِ روحِ من است. این چیزی است که مَن آن را می‌فهمم. کسی که آن را نمی‌فهمد هنوز آن را درنیافته یا فقط تا حدّی دریافته است» (277). دعوی بینش عرفانی را می‌توان گونه‌ای معرفت خاص تلقی کرد که به‌آسانی در دسترس همگان نیست؛ در این صورت، منتقدان را نیز می‌توان به مثابهٔ کسانی که هنوز حقیقت را درنیافته‌اند کنار زد.

کسانی که دربارهٔ عرفان دست به قلم می‌برند غالباً در پرتو پیش‌فرض‌های خود سایر سنت‌های عرفانی را تفسیر و داوری می‌کنند؛ و این کاری نیست که مختص و منحصر به مسیحیان باشد. راوی راویندرا،[1] دانش‌پژوه هندو، با اعتمادبه‌نفس اثری تفسیری به نام انجیل یوحنا در پرتو عرفان هندی[2] منتشر ساخته و در آن ادعا کرده است که انجیل یوحنا را نوعی ودای مسیحیِ تمام‌عیار[3] تلقی می‌کند و می‌تواند سطوح مختلفی از یافته‌ها را دربارهٔ شخصیت‌های یوحنایی بر اساس شبکه‌ای از اصطلاحات سنتی هندو همچون مَنَس[4] (=روحانیان یهودی) یا بودهی[5] (یحیی تعمیددهنده) معرفی کند (Ravindra 2004, 22, 47, 11). راویندا در پاسخ به منتقدانِ این‌گونه تفسیر عرفانی مسئلهٔ تمایز ابعاد افقی و عمودی را

1. Ravi Ravindra 2. *The Gospel of John in the Light of Indian Mysticism*
3. Christian Veda *par excellence* 4. manas 5. buddi

مطرح می‌کند: «من متقاعد شده‌ام که بخش‌بندی اصلی روان انسان افقی یا ناحیه‌ای نیست، نوعی بخش‌بندی که دو بخش شرقی و غربی را از یکدیگر جدا کند، بلکه عمودی و فراگیر است، به نحوی که بخش قلیل را از بخش کثیر و نیز شیوهٔ فهم معنوی، درونی و نمادین را از شیوهٔ فهم مادی، بیرونی و ظاهری ــ چه از نظر فرهنگی و چه در روحِ تک‌تکِ انسان‌ها ــ جدا می‌کند» (2-1). راویندا زمینهٔ عرفان هندو را جانشین زمینهٔ یهودیت یونانی‌مآب می‌کند و در این کار به اختلاف‌های جدی و مهم آن‌ها بی‌توجه است؛ نتیجهٔ کار نیز ارائهٔ تفسیری است که برای اقناع کامل مخاطب، بدون هیچ‌گونه توضیح کافی یا توجه به اختلاف‌های جزئی، به مقولات هندو استناد می‌کند.

دانش‌پژوهانِ مسلمانِ وابسته به مکتبِ حکمت خالده یا سنّت‌گرایی[1] نیز با الهام از رِنِه گِنون،[2] فریتهوف شوان،[3] و سید حسین نصر تفسیری باطنی از عرفان در مقامِ کلیدِ فهمِ وحدتِ اساسی و متعالی تمامیِ سنت‌های دینیِ جهان به دست داده‌اند. گنون مدعی بود که سنّت ازلی و جاوید بنیانی برای تمام ادیان سنتی فراهم می‌آورد، لیکن او عقیده داشت که فرهنگِ جدیدِ غربی تقریباً کل این سنت را به نابودی کشانده است. شوان طرحِ گنون را بسط داد و استدلال کرد که تمامیِ ارکان ظاهری و متعارضِ سنت‌های دینی در یک هستهٔ باطنی به هم می‌رسند و یکی می‌شوند؛ این هستهٔ باطنی «وحدت متعالی» ادیان خوانده می‌شود که فراسوی همهٔ تضادها و تقابل‌های آن‌هاست. برای فهم این وحدت، باید از تفسیر ظاهری و ایمان‌مدارانهٔ عقایدِ ظاهری گذر کرد و آن هستهٔ باطنی را فهمید. نصر با دنبال‌گیریِ این مسیر فکری آن را چنین تبیین می‌کند:

> باطن‌گرایی بُعدِ درونی سنّت است که انسانِ درونی را، همان ho eso

1. Traditionalist School 2. René Guenon 3. Frithjof Schuon

anhropos که قدیس پولس نیز از آن سخن می‌گوید، مخاطب می‌سازد ... امر باطنی شعاعی است که ابزارِ گذر از محیط به مرکز را فراهم می‌آورد، اما در دسترس همگان نیست زیرا هر کسی علاقه و استحقاق ندارد که در این زندگی پذیرای سفر به مرکز باشد (Nasr 1989, 77؛ نیز بنگرید به Schuon).

می‌توان ادعا کرد که مکتب باطن‌گرایی در شماری از مکتب‌های متقدّم ریشه دارد، اما معانی و مفاهیم مورد نظر این مکتب به زمینه‌ها و حوزه‌های خاصی انتقال یافته است. همچون آیین‌های سرّی و پنهانکارِ یونان باستان، بعضی از سنت‌های عرفانی، نظیر قبالا یا دین بودایی تبتی نیز بنا به سنّت، افشای تعالیم باطنی را برای کسانی که به طور دقیق و صحیح تشرّف نیافته‌اند، ممنوع کرده‌اند. در این معنا، اصطلاح «باطنی» به اسراری اشاره دارد که برای تشرف‌نیافتگان افشا نمی‌شود. در انجیل مرقس، عیسی به صورت کنایه‌آمیزی به حلقهٔ درونی شاگردان خویش می‌فهماند که آنان که بیرون‌اند قرار نیست تمثیل‌های او را بفهمند: «شما را راز ملکوت خدا عطا گشته است؛ لیک بر آنان که بیرون‌اند، همه‌چیز به زبان تمثیل درمی‌رسد تا درنگرند و نبینند، بنیوشند و درنیابند، مبادا بازگردند و بر ایشان بخشوده شود» (مرقس ۴:۱۱-۱۲؛ Collins 2007, 247). آدلا کالینز[1] در این مورد می‌گوید که در نگاه مرقس آن راز دشوارفهم «راهی است که خدا اراده کرده است تا فرمانش در آن معلوم و به میانجی‌گری عیسی، به‌خصوص از طریق رنج و مرگ او در مقامِ مسیح خدا، محقق شود» (249). الیوت آر. ولفسون[2] با تکیه بر اثری از گرشوم شولم، تعارض مطالعهٔ سنت باطنی قبالا را مورد توجه قرار می‌دهد؛ اگر دانش‌پژوه اسرار باطنی را افشا کند، آن‌ها دیگر اسرار باطنی نخواهند بود:

1. Adela Collins 2. Elliot R. Wolfson

«اگر چیزی راز باشد، از آن حیث که راز است نمی‌تواند آشکار باشد، ولی اگر راز بخواهد به مثابهٔ رازِ در پرده در نظر آید باید خود را به مثابهٔ راز آشکار کند در غیر این صورت نمی‌تواند آن رازی باشد که رازبودگی‌اش و نه حقیقتش را برملا می‌سازد» (Wolfson 2005, 2). با وجود این، ولفسون، مانند شولم که مقدم بر او بود، در کار خود تا ارائهٔ تحلیلی عام از حکمت باطنی پیش رفت.

عارفان نویسنده در بسیاری از سنت‌ها، قطع‌نظر از دستورهای محتاطانه‌ای که در باب رازداری وجود دارد، به شرح و وصف حکمتی پرداخته‌اند که آن را چونان امر وصف‌ناپذیر و درنیافتنی آموخته‌اند؛ و در این کار تا بدان‌جا پیش رفته‌اند که با استفاده از زبان نمادین یا تمثیلی آن حقیقت نام‌ناپذیر را نام نهاده‌اند (Sells). ماسائو آبه[1] دانش‌پژوهِ مکتب ذن بودایی تأکید دارد که «حقیقتِ تناقض‌آمیزِ» آموزهٔ بودایی هم‌آفرینیِ وابسته[2] نه از طریق تأمل، بلکه فقط از طریق عمل وجودی[3] قابل فهم است. به همین دلیل است که بر عمل به راه‌های هشت‌گانهٔ جلیل و به مراقبه نشستن، ذاذن،[4] تأکید شده است (Abe 1995, 78). از نظر آبه، فقط آن کسانی می‌توانند از دَرمَه[5] سخن بگویند که آن را درک کرده باشند (2003, 41)؛ اما آبه چندین دهه از عمر خود را صرف آن کرد تا دربارهٔ دَرمَه با یهودیان و مسیحیانی بحث کند که به آیین ذن تشرف نیافته بودند و طالب رسیدن به مقام ساتوری[6] نیز نبودند. سایر آموزگاران آیین ذن نیز مرکزیّت و اهمیّتِ دعاوی مربوط به بینش انحصاری ساتوری را به زبان طنز مورد پرسش قرار داده‌اند. هیوستون اسمیت[7] زمانی از شونریو سوزوکی،[8] مفسّر بزرگ ذن، پرسید که چرا در هیچ‌یک از آثارش به ساتوری اشاره نکرده است. همسر سوزوکی گفت: «چون هیچ‌وقت به

---

1. Masao Abe 2. dependent co-origination 3. existential practice
4. Zazen 5. Dharma 6. satori 7. Huston Smith 8. Shunryu Suzuki

ساتوری نرسیده است!» آنگاه سوزوکی «با حیرتی تصنعی با بادبزن به همسرش زد و انگشتش را روی لب گذاشت و گفت: 'هیس، به او چیزی نگو!' وقتی خندهٔ ما تمام شد، سوزوکی فقط گفت: 'مسئله این نیست که ساتوری بی‌اهمیّت است، بلکه ساتوری آن قسمت از آیین ذن است که نیاز به تأکید ندارد'» (Smith 2006, ix).

نمایندگانِ مکتبِ حکمتِ خالده از اصطلاح «باطنی» در معنایی تخصّصی استفاده می‌کنند تا به حکمت یا وحدت بنیادینی اشاره کنند که دیریاب است و از دسترسِ بیشترِ افرادی که تحتِ سیطرهٔ فرهنگِ مدرنِ غربی هستند دور می‌ماند. شوان توضیح می‌دهد: «در اوضاع و احوال کنونی بشر، چنین شواهدی [که دلالت بر وحدت متعالی ادیان دارند] فقط برای برگزیدگان معنوی‌ای قابلِ حصول است که شمارشان رو به کاهش است» (Schuon 1984, xxxiii). وی برای ارائهٔ توضیح دربارهٔ حکمتی که فراسوی تمام اختلاف‌ها قرار دارد سخنی صوفیانه در توضیح مقامات و منازل شهود بیان می‌کند: «در طریقهٔ ظاهری گفته می‌شود: من و تو؛ در طریقهٔ باطنی می‌گویند من توام و تو منی. اما در معرفت باطنی سخن بر سَرِ آن است که نه من و نه تو، بلکه او» (47). دعاوی باطن‌گرایانه مسائل و پرسش‌های فراوانی برمی‌انگیزند. ادعاهای مربوط به شناخت باطنی ممکن است پاسخی پیش‌گویانه به منتقدان احتمالی‌ای باشند که بیرون از ساحت این شناخت هستند. اگر بگوییم که سهیم شدن با تشرف‌نیافتگان در حکمتی که از تشرف باطنی به دست آمده کاری دشوار یا ناممکن است، چه‌بسا چالش‌هایی برای تأملات میان‌دینی و پژوهش‌های علمی ایجاد شود: آیا کسی که در سلوک عرفانی گام ننهاده می‌تواند آن را به‌درستی بشناسد؟ عمل به یک سنت دینی خاص به فهم سنت دیگر کمک می‌کند یا مانع از فهم آن می‌شود؟

اگرچه هیوستون اسمیت دیدگاهِ باطن‌گراییِ مکتبِ حکمتِ خالده را با

شور و اشتیاق تأیید و ترویج کرده است، دانش‌پژوهان فراوانی نیز هستند که تمایز ظاهری/باطنی و دعویِ وحدت متعالی را قاطعانه ردّ کرده‌اند (Abe 1995, 43-50; Katz 1983; King). مارک جی. سجویک[1] تحوّلاتِ پیچیدهٔ حکمت خالده، از جمله قرابت سیاسی مشکوک آن با فاشیسم اروپایی در سدهٔ بیستم، را در مطالعه‌ای انتقادی بحث و بررسی کرده است [(Sedgwick 2009)]. استیون کتز[2] در مقاله‌ای تأثیرگذار ادعاهای مربوط به وجود هستهٔ باطنی را محل پرسش و تردید قرار داده و تأکید کرده است که ما تجربهٔ عرفانی را فقط از طریق تعابیر خاص زبانی و فرهنگی دریافت می‌کنیم (Katz 1978). کتز با تأکید بر اختلاف‌های فروکاست‌ناپذیرِ سنت‌های عرفانی، امکان چندانی برای همپوشانی سنت‌ها یا کارِ محققانی که به بیش از یک سنت تشرّف می‌یابند باقی نمی‌گذارد.

در سال‌های اخیر دانش‌پژوهان از روشی که در آن مضامین از زمینهٔ خاص خود خارج می‌شوند و بیرون از آن موضوع شناخت قرار می‌گیرند اجتناب کرده‌اند. مؤشه ایدِل هشدار می‌دهد که

> پیشبردِ هر دو کارِ مقایسه و نتیجه‌گیری‌های تاریخیِ متعاقب آن که مربوط به تأثیر یک پدیده بر پدیدهٔ دیگر است باید با تلاش برای دستیابی به فهمی پدیدارشناختی از داده‌هایی همراه باشد که با هم مقایسه می‌شوند. بدون تحلیل فراخ‌دامنه‌ای که می‌کوشد حد تناسب[3] میان دو نظام را با دقت زیاد وضوح ببخشد، دشوار بتوان اهمیتِ اقتباس و وامگیریِ مشخصی را حتی اگر واقعاً رخ داده باشد فهمید... به عبارت دیگر، مقایسهٔ ارزشمند و مهم مقایسه‌ای است که نه میان مفاهیم، بلکه میان ساختارها انجام شود (Idel 2005, 49).

ایدل هشدار می‌دهد که بازسازیِ دقیقِ آکادمیکِ تجربهٔ عرفانی غیرممکن است و نتیجه می‌گیرد که

---

1. Mark J. Sedgwick 2. Steven Katz 3. commensurability

فرآیندهای روان‌شناختی‌ای که در آثار عرفانی به شکل تجربه‌هایی یگانه‌گر[1] وصف شده‌اند، فراسوی حوزهٔ پژوهش آکادمیک هستند. اگر چنین باشد، دانش‌پژوهی که میان دو یا چند عارف پژوهش تطبیقی جدی انجام می‌دهد، حتی وقتی آن عارفان متعلق به یک سنت دینی باشند، باید کار خود را به تحلیل مضامین، مفاهیم، و منابع آن‌ها محدود و از نتیجه‌گیری در خصوص شباهت‌ها و اختلاف‌های میان تجربه‌های واقعی صرف‌نظر کند (1988, 36).

عرفان در سنّت‌های ابراهیمی

با توجه به مجال محدود این مقاله، کاوش‌ها و تحقیق‌های میان‌دینی بین سنت‌های خاص را فقط می‌توان در قالب طرحی بسیار مختصر ارائه کرد. سنت‌های ابراهیمی روابطِ دینی و تاریخیِ درهم‌تنیدهٔ زیادی دارند. برخی شخصیت‌های متون مقدسِ یهودی نظیر موسی و الیاس[2] در عرفان مسیحی و اسلامی دیده می‌شوند؛ از عیسی و مریم نیز در تصوّف اسلامی سخن به میان آمده است. این سنت‌های عرفانی با توجه به موارد تاریخیِ فراوانی از تأثیر و تلاقی میان آن‌ها غالباً با یکدیگر مخلوط شده‌اند. عرفان مسیحی از خاستگاهی یهودی پدید آمد که به‌شدت از دین و فرهنگ یونانی متأثر بود. پژوهش‌های جدید این تصوّر را که سنت‌های یهودی و مسیحی در سده‌های نخست میلادی به طور تام و تمام از یکدیگر متمایز بوده‌اند زیر سؤال برده‌اند (Boyarin; Becker and Reed). کریستر استندال[3] در مجموعه درسگفتارهای مهم خود در سال‌های ۱۹۶۳ و ۱۹۶۴ استدلال کرد که پولس رسول از دینی به دینِ دیگر نگروید، بلکه یهودی ماند و رسالت خویش را در جهت موعظهٔ غیریهودیان نیز پذیرا شد. با توجه به نظریهٔ قانع‌کنندهٔ استندال، به نظر

1. unitive 2. Elijah 3. Krister Stendahl

نمی‌رسد عرفانِ پولسِ رسول بدیل یا جانشینی برای دین یهودی باشد؛ بلکه برآمده از آرا و احوال فردی یهودی است که عیسی را در مقام مسیح قبول کرده است. امروزه دانش‌پژوهان به طور فزاینده‌ای عهد جدید را به مثابهٔ مجموعه متونی یهودی مطالعه می‌کنند. جماعت‌های یهودی و مسیحی در سدهٔ نخست به طور دقیق از یکدیگر جدا نبودند، بلکه سده‌های متمادی درهم‌تنیده بودند چنان که بسیاری از یهودیان به عیسی باور داشتند. هر گونه تعیین حدود دقیق[1] عرفان‌های یهودی و مسیحی با مسئلهٔ تداخل جماعت‌های یهودی و مسیحی در روزگار باستان مواجه است.

در ارتباط با اسلام نیز از دیرباز مسئلهٔ تحدید و ترسیم مرزها مطرح بوده است. از نظر تاریخی، مسیحیان عموماً اسلام را یک دینِ مجزا تلقی نمی‌کردند، بلکه به تقلید از نگاه یوحنّای دمشقی[2] به اسلام، این دین را بدعتی مسیح‌شناختی در دین مسیح به حساب می‌آوردند (Daniel). بعضی تاریخ‌پژوهان به تحقیق در موضوع تأثیرها و رابطه‌های مستقیم این سنّت‌ها پرداخته‌اند؛ گروهی به تأمل در باب تأثیر احتمالی راهبانِ مسیحیِ سوریه بر صوفیان مسلمان پرداخته‌اند (Schimmel 1975, 10). و گروهی دیگر به بحث و کنکاش دربارهٔ تأثیر صوفیان مسلمان بر عارفان مسیحی پرداخته‌اند (Asin Palacios 1981; 1992).

افرادی که در گفتگوی میان‌دینی شرکت می‌کنند، قطع‌نظر از مسئلهٔ تأثیرهای مستقیم تاریخی، فراسوی حدود و مرزهای سنتی موارد فراوانی از ارتباط و پیوند می‌یابند. یکی از موضوعاتی که در مباحث تطبیقی به‌کرّات مورد اشاره قرار می‌گیرد اتحاد با خداوند است. اسقف کالیستوس وئر،[3] در گفتگویی که میان صوفیان مسلمان و مسیحیان شرقی برقرار می‌کند، بر تاریخِ اصطلاحِ ساحت بکر[4] تمرکز می‌کند که توماس

---

1. delineation 2. John of Damascus 3. Kallistos Ware
4. le point vierge

مرتون آن را از این گفتهٔ حلاج صوفی شهیدِ سدهٔ دهم گرفته است: «قلب ما ساحتی بکر[1] است که فقط حقیقت الهی بدان راه می‌یابد» (Cutsinger 2002, 3). وئر مدعی است که تصوّر حلّاج از قلب «دقیقاً همان تصوّری است که اصطلاحِ 'قلب عـمیق' در الهیات مـبتنی بـر صـحوِ[2] مـسیحیت ارتدکس دلالت بر آن دارد» (Ware 2002, 3). از نظر وئر، «الهیاتِ مبتنی بر صحو» (neptic در زبان انگلیسی که برگرفته از nepsis به معنی جدیت، هشیاری است) دربرگیرندهٔ هر دو حـوزهٔ «الهـیات زاهـدانـه» و «الهـیات عرفانی» به آن معنایی است که در سنت کاتولیک رومی مراد می‌شود (3-4, n.6). وئر مدعی است که میان قـدیس مـرقسِ راهب، حـلاج، و مـرتون دربارهٔ این قلب عمیق و ژرفی که فقط به خدا تعلق دارد همخوانی زیادی دیده می‌شود. قلب بیشتر محل حلول الهی و منزلگه خداوند است (4).

موضوع مهم دیگری که در مطالعهٔ تطبیقی بدان اشاره می‌شود مرگ روحانی است؛ موضوعی که در سنّت‌های مختلف به شیوه‌های گوناگون نمایان می‌شود. چنان‌که پیش‌تر دیدیم، عرفان مسیحی متضمن تشرّف به مرگ عیسی مسیح به منظور شریک شدن در رستاخیز اوست. موشه ایدل در تفسیر خود از قـبالا مـی‌گوید: «دِوِقـوت (Devekut) در قـبالا ارتـباط تنگاتنگی با حالت فقر یا 'مرگ' دارد؛ در حقیقت، دِوِقوت گشایندهٔ راهی است به سوی مقامِ عرفانیِ بالاتری که همان جداییِ کلی از عالم است» (Idel 1988, 69). شیمل می‌گوید در تصوّف مقصود عارف را، که گاه از

---

۱. احتمالاً مرتون با مطالعهٔ آثار لویی ماسینیون با این سخن حلاج آشنا شده باشد. منظور از ساحت بکر همان است که در عرفان اسلامی بدان سرّ گویند و آن لطیفه‌ای الهی است که در ژرف‌ترین و پوشیده‌ترین مرتبه و لایهٔ قلب به ودیعه نهاده شده و محل شهود خداوند است. برای آگاهی بیشتر از این‌همانیِ ساحت بکر و سرّ، به دو اثر زیر نگاه کنید:

Sidney H. Griffith, "Thomas Merton, Louis Massignon, and the Challenge of Islam". *The Merton Annual* 3 (1990): 151–172.

Paths to the Heart: Sufism and the Christian East, edited by James S. Cutsinger, World Wisdom, 2004.—م.

2. neptic theology

طریق مراقبهٔ مدام حاصل می‌شود، فنا گویند، که به معنی محو و بقای بعد از محو در خداست. این تجربهٔ نهایی را همواره فعلِ آزادِ لطفِ خدا دانسته‌اند که عارف را به وجد می‌آورد و او را در تجربهٔ حالی موسومِ به جذبه از خود بی‌خود می‌کند (Schimmel 1975, 178). فنا و دوِقوت با آنچه در عرفان مسیحی تشرّف به مرگ عیسی مسیح خوانده می‌شود یکی نیستند، اما شباهت‌هایی دارند که باید کشف و بررسی شوند.

سنت‌های هندو و بودایی

عرفان مسیحی با ابعاد مختلفی از سنت‌های هندی تلاقی و ارتباط گسترده دارد، اما در ادیان هندویی و بودایی هیچ چیزی وجود ندارد که مشابه تصلیب عیسی مسیح در دین مسیح باشد. مباحث و مطالعات تطبیقی غالباً دربارهٔ تجربهٔ وحدت مداقه کرده‌اند. هانری لوسو همراه با شری رامانا مهاراشی[1] به مراقبه پرداخت، آگاهی ادوَیتّه‌ای از عدم‌ثنویت را تجربه کرد، روش زندگی سَنّیاسی را در پیش گرفت، و در هند آبهیشیکتانَندَه[2] نامیده شد (Monchanin and Le Saux). او با تعارض‌های رنج‌آور و دشواری میان تجربهٔ جدیدش و پیش‌فرض‌های هستی‌شناختیِ سنتِ اصلی و اولیهٔ خود مواجه شد. وی تا چندین سال با دو تجربهٔ هندویی عدم‌ثنویت و تجربهٔ کاتولیکیِ خدای سه‌گانهٔ منکشف در عیسی مسیح زندگی کرد. هر دو این تجربه‌ها، حقایقی محکم و مهم در زندگی او بودند، اما تا سال‌های متمادی نتوانست برای حل تعارض موجود میان آن‌ها راه‌حلی بیابد. در واپسین سال‌های حیاتش این کشاکش طولانی برطرف شد، گو این‌که نتوانست راه‌حل خود را در قالب زبان مفهومی ثبت کند (Abhishiktananda 1998; Stuart).

سنت بودایی نیز در موارد فراوانی با عرفان مسیحی تماس و تلاقی

1. Sri Ramana Maharshi 2. Abhishiktananda

پیدا می‌کند، اما میانِ طریقهٔ عرفانیِ مسیحی که آموزهٔ خلقت از عدم را مسلّم می‌گیرد و طریقِ عرفانیِ بودایی که بر پَرَتیتیَه ـ سَموتپَدَه،[1] به معنی هم‌آفرینی وابسته، مبتنی است، اختلاف‌هایی عمیق وجود دارد؛ حتی آن‌جا که صورت‌بندی‌های کلامی بسیار مشابه هستند، باز هم اختلاف‌های جدی در پیش‌فرض‌های اساسی باقی است.

با وجود این، تجربه‌های فکریِ خلّاقی در میان است که مرزبندی این دو دین را پشت سر می‌گذارند. جان کنان[2] از عیسی مسیح و عرفان مسیحی تفسیری عمیق و فکورانه ارائه می‌دهد که بر هرمنوتیک مکتب یوگَه‌چارَه[3] («فقط ـ آگاهی»)[4] از مکاتب مَهایانَه‌ای وابسته است. کنان به طرح این نظر می‌پردازد که تحلیلِ مکتبِ یوگَه‌چارَه از آگاهی نسبت به مکتب نوافلاطونی زبان بهتری برای بیانِ بینشِ عرفانی گرگوری نیسایی و دیونوسیوس مجعول فراهم می‌آورد؛ وی همچنین استدلال می‌کند که هدف شورای کَلسِدون[5] می‌تواند در تفاهم با مکتب یوگَه‌چارَه به مناسب‌ترین صورت بیان شود، بیانی که هم به معنای عرفانی تفوّق می‌بخشد و هم برای گفتار نظری نقشی محدود اما معتبر قایل می‌شود (Keenan 1989, 2).

پل مومِرس[6] و یان فون بِرَت[7] در تلاش برای فهم شباهت‌ها و اختلاف‌های سنت‌ها، بی‌آن‌که هیچ‌گونه هرمنوتیک ترکیبی‌ای پیشنهاد کنند، الگویی متفاوت ارائه دادند. آنان ضمن ارائهٔ خوانشی دقیق از آرای یان فون روزبروک، دیدگاه‌های وی را، بنا به این انتظار محتاطانه که هر یک از این دو می‌تواند بر دیگری روشنا بیفکند، با عمل مراقبهٔ بودایی مقایسه کرده‌اند. گفتگوهای میان‌دینی در الهیات تطبیقی غالباً باعث می‌شود دو طرفِ

1. Partitya-samutpada 2. John Keenan 3. Yogacara
4. Consciousness-only 5. Council of Chalcedon 6. Paul Mommaers
7. Jan Van Bragt

گفتگو با آگاهی جدیدی در سنت عرفانی خود تأمل کنند. حتی وقتی اختلاف‌های موجود میان سنت‌ها زیاد است، باز هم در مضامین و روش‌ها علایمی دیده می‌شود که تطبیق را ممکن می‌سازد. همان‌طور که در مثال ویتگنشتاین دیدیم که بیانِ شناختِ صدای سازِ کلارینت کاری دشوار یا ناممکن است، شاید به زبان آوردنِ نتایج این گفتگو نیز دشوار یا ناممکن باشد. پژوهش‌های تطبیقیِ بسیار زیادی می‌توان انجام داد، زیرا که سنت‌های عرفانیِ رازآمیزِ ادیان جهان، محرّک‌ها و فرصت‌های پژوهشیِ فراوانی فراروی ما می‌نهند.

یادداشت‌ها

۱. برای آگاهی از مشکلات مربوط به «هندوئیسم عرفانی»، بنگرید به King 1999, 129–153؛ و در مورد این مسئله که آیین ذن نمی‌تواند عرفان «به معنای غربی» کلمه باشد نیز بنگرید به Abe 1997, 145.

۲. برای آگاهی از برنامه‌ها و طرح‌های مطالعاتی جدید در حوزهٔ «روش تطبیقی جدید» در پرتو چرخش زبان‌شناختی، بنگرید به Jensen 2003.

۳. برای آگاهی از ارتباط انتقادی شوایتسر با سایر الهیات‌دانان پروتستان، بنگرید به Pelikan 1998.

فهرست منابع

Abe, Masao (1995). *Buddhism and Interfaith Dialogue: Part One of a Two-Volume Sequel to Zen and Western Thought*, ed. Steven Heine, Honolulu: University of Hawaii Press.

_____ (1997). *Zen and Comparative Studies: Part Two of a Two-Volume Sequel to Zen and Western Thought*, ed. Steven Heine, Honolulu: University of Hawaii Press.

_____ (1998). *Ascent to the Depth of the Heart: The Spiritual Diary (1948–1973) of Swami Abhishiktananda (Dom H. Le Saux)*, selected and ed. Raimon Panikkar, trans. David Fleming and James Stuart, Delhi: ISPCK.

_____ (2003). *Zen and the Modern World: A Third Sequel to Zen and Western Thought*, ed. Steven Heine, Honolulu: University of Hawaii Press.

Abhishiktananda [Henri Le Saux], (1979). *The Secret of Arunachala*. Delhi: ISPCK.

_____ (1998). *Ascent to the Depth of the Heart: The Spiritual Diary (1948–1973) of Swami Abhishiktananda (Dom H. Le Saux)*. Selected and ed. Raimon Panikkar, trans. David Fleming and James Stuart. Delhi: ISPCK.

Aelred of Rievaulx (1971). "Rule of Life for a Recluse 33", in *Treatises and the Pastoral Prayer*. Trans. Theodore Bereley, Mary Paul Macpherson, and R. Penelope Lawson. Kalamazoo, MI: Cistercian Publication.

Anderson, Paul N. (2011). *The Riddles of the Fourth Gospel: An Introduction to John*, Minneapolis: Fortress.

Anonymous (1981). *Cloud of Unknowing*, ed. James Walsh, New York: Paulist Press.

_____ (1991). *The Life of Beatrice of Nazareth*, trans. Roger De Granck, Kalamazoo, MI: Cistercian Publication.

_____ (2000). *Meditations on the Life of Christ*, trans. Francis X. Taney, Anne Miller, and C. Mary Stallings-Taney, Asheville, NC: Pegasus Press.

Anselm (1973a). *The Prayers and Meditations of St. Anselm*, trans. Benedicta Ward Harmondsworth, UK: Penguin Books.

——— (1973b). *Prayer to Christ* (Oratio 2), in Anselm, *Prayers and Meditations*, trans. Ward, Harmondsworth, UK: Penguin Books.

Ashton, John (2000). *The Religion of Paul the Apostle*, New Haven and London: Yale University Press.

Asin Palacios, Miguel (1981). *El Islam christianizado: studio del sufismo a través de obras de Aberarabi de Murcia*, Madrid: Hyperion.

——— (1992). *Mistica Christiana, mistica musulmana*. Madrid: Hyperion.

Augustine (1950). *The City of God*, trans. Marcus Dodds, New York: The Modern Library.

——— (1991). *Les méditations selon S. Augustin*, trans. Jean-Clair Giraud, Paris: Migne.

——— (1992). *Sermons*, trans. Edmund Hill Brooklyn, NY: New City Press.

——— (2002). *The Literal Meaning of Genesis*, in *On Genesis*, trans. Edmund Hill and Matthew O'Connell, New York: New City Press.

——— (2008). *Homilies on the First Epistle of John*, trans. Boniface Ramsey, Hyde Park, NY: New City Press.

Baird, William (1985). "Visions, Revelations, and Ministry: Reflections on 2 Cor 12:1–5 and Galatians 1:11–17," in *Journal of Biblical Literature* 104: 651–662.

Basil of Caesarea (1930). "Letter 234" in *The Letters*, vol. 3, trans. Roy J. Deferrari, Cambridge MA: Harvard University Press.

Becker, Adam H., and Annette Yoshiko Reed (eds.) (2007). *The Ways That Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Minneapolis: Fortess Press.

Bernard of Clairvaux (1971–80). *On the Song of Songs*, trans. Killian Walsh and Irene Edmonds, Kalamazoo, MI: Cistercian Publications.

——— (1995). *On Loving God*, trans. Emero Stiegman, Kalamazoo, MI: Cistercian Publications.

Bérulle, Pierre (1989). "Discourse on the States and Grandeurs of Jesus", 9.1, in *Bérulle and the French School*, trans. Lowell M. Glendon, New York: Paulist Press.

Bestul, Thomas (1997). "Antecedents: The Anselmian and Cistercian Contributions," in *Mysticism and Spirituality in Medieval England*, ed. William F. Pollard and Robert Boenig, Woodbridge, UK: Boydell and Brewer.

——— (2005). "Walter Hilton," in *Approaching Medieval English Anchoritic and Mystical Texts*, ed. Dee Dyas, Valerie Edden, and Roger Ellis Cambridge: D. S. Brewer.

Betz, Hans Dieter (1972). *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition: Eine exegetische Untersuchung zu seiner "Apologie" 2 Korinther 10–13*. Beiträge zur historischen Theologie 45. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Boff, Leonardo (1980). "The Need for Political Saints: From a Spirituality of Liberation to the Practice of Liberation," *Cross Currents* 30, no. 4.

Bonaventure (1949). *Soliloquium*, prologus, in *Decem opuscula ad Theologiam Mysticam Spectantia*, 4th ed., Quaracchi, Italy: Collegium S. Bonaventurae.

_____ (1960). *Mystical Opuscula, in The Works of Bonaventure*, trans. José de Vinck, St. Anthony Guild Press.

Boussett, Wilhelm (1901). "Die Himmelreise der Seele," in *Archiv für Religionswissenschaft* 4: 229–273.

Bowden, Hugh (2010). *Mystery Cults of the Ancient World*, Princeton: Princeton University Press.

Boyarin, Daniel (2004). *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Braaten, Carl and Robert Jenson (eds) (1998). *Union with Christ: The New Finnish Interpretation of Luther*, Grand Rapids: Eerdmans.

Brenner, William H. (1999). *Wittgenstein's Philosophical Investigations*, Albany: State University of New York Press.

Burkert, Walter (1983). *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, trans. Peter Bin, Berkeley: University of California Press.

Bérulle, Pierre (1989). "Discourse on the States and Grandeurs of French", 9.1 in *Bérulle and the French School*, trans. Lowell M. Glendon, New York: Paulist Press.

Calvin, John (1863–1900). *Iohannis Calvini opera quae supersunt omnia* (C.O.), ed. Wilhelm Baum et al., 59 vols., Corpus Reformatorum. C. A. Schwetschke.

_____ (1960). *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, trans. Ford Lewis Battles. Library of Christian Classics, vols. 20 and 21. Philadelphia: Westminster.

Capps, Walter H. (1995). *Religious Studies: The Making of a Discipline*, Minneapolis: Fortress Press.

Carmen, John B. (1994). *Majesty and Meekness: A Comparative Study of Contrast and Harmony in the Concept of God*, Grand Rapids: Wm B. Eerdmans Publishing Company.

Carruthers, Mary (1990). *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge: Cambridge University Press.

Ching, Julia (1978). "The Mirror Symbol Revisited: Confucian and Taoist Mysticism," in *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven Katz, London and New York: Oxford University Press, 226–246.

Clooney, Francis X. (1993). *Theology after Vedanta: An Experiment in Comparative Theology*, Albany: State University of New York Press.

_____ (1996). *Seeing through Texts: Doing Theology among the Srivaisnavas of South India*, Albany: State University of New York Press.

_____ (2010). *Comparative Theology: Learning Across Religious Borders*, Chichester: Wiley-Blackwell.

Collins, Adela Yarbro (2007). *Mark: A Commentary*, ed. Harry W. Attridge, Minneapolis: Fortress Press.

Constable, Giles (1995). *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.

Cornille, Catherine (2003). "Double Religious Belonging: Aspects and Questions," *Buddhist-Christian Studies*, 23: 43–49.

Courcelle, Pierre (1974–75). *Connais-toi toi-même: De Socrate à saint Bernard*, Paris: Ètudes Augustinennes, 3 vols.

Cutsinger, James S. (2002). *Paths to the Heart: Sufism and the Christian East*, Bloomington: World Wisdom.

Daniel, Norman (2000 [1960]). *Islam and the West: The Making of an Image*, Oxford: Oneworld.

de Vinck José (1960). *The Works of Bonaventure I: Mystical Opuscula*, Paterson, Nt: SJ. Anthony Guild Press.

DeConick, April D. (ed.) (2001). "Voices of the Mystics: Early Christian Discourse in the Gospels of John and Thomas and Other Ancient Christian Literature", in *Journal for the Study of the New Testament Supplement*, Series 157. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Dhavamony, Mariasusai (1977). "Typology of Hindu Mysticism," in *Mystique dans le Christianisme et les autres Religions [Mysticism in Christianity and Other Religions]*. Rome: Gregorian University Press, 237–285.

Dinzelbacher, Peter (1994). *Christliche Mystik im Abendland: Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum ende des Mittelalters*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

Donohue, John R., and Daniel H. Harrington (2002). *The Gospel of Mark*, Sacra Pagina Series 2. Collegeville: Liturgical Press.

Dulles, Avery (2002). *Models of the Church*, expanded edn. New York: Doubleday.

Dumoulin, Heinrich (1966). *Ostliche Meditation und Christliche Mystik*. Freiburg and Munich: Verlag Karl Alber.

Eckhart, Meister (1936). *Die deutschen Werke*, ed. Josef Quint, Stuttgart and Berlin, Germany: W. Kolhhamer Verlag.

——— (1981). *The Essential Sermons, Commentaries, Treatises, and Defense*, trans. Edmund Colledge and Bernard McGinn, New york: Paulist Press.

Edden, Valerie (2005). "The Devotional Life of the Laity in the Late Middle Ages," in *Approaching Medieval English Anchoritic and Mystical Texts*, ed. Dee Dyas, Valerie Edden, and Roger Ellis Cambridge: D. S. Brewer.

Eliade, Mircea (1959). *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, San Diego: Harcourt Brace.

Elisabeth of Schönau (2000). *The Complete Works*, trans. Anne L. Clark, New York: Paulist Press.

Engberg-Pederson, Troels (2008). "The Construction of Religious Experience in

Paul," in *Experentia*, vol. 1 , ed. F. Flannery, C. Shantz, and R. A. Werline, 151–152.

Evans, G. R. (1974). "Mens Devota: The Literary Community of the Devotional Works of John of Fécamp and St. Anselm," *Medium Aevum*, 43.

Fitzgerald, Timothy (2000). *The Ideology of Religious Studies*. New York and Oxford: Oxford University Press.

Fitzmyer, Joseph A. (1992). *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible 33, New York: Doubleday.

——— (2007). *The One Who Is To Come*, Grand Rapids: Eerdmans.

Flannery, Frances et al. (2008). Experientia, vol. 1: *Inquiry of Religious Experience in Eary Judaism and Christianity*, Atlanta: Society of Biblical Literature.

Francis of Sales (1953). *Treatise on the Love of God*. trans. Henry Benedict Mackey, Westminster, MD: Newman Press.

Furnish, Victor Paul (1984). *II Corinthians: Translated with Introduction, Notes, and Commentary*. Anchor Bible 32A. New York: Doubleday.

Fénelon, François (2006). *Selected Writings*, ed. Chad Helms, New York: Paulist Press.

Gerson, Jean (1969). Selections from "A Deo exivit," "Contra curiositatem studentium"and "Demystica theologia speculative," trans. Steven Ozment, Leiden: E. J. Brill.

Gooder, Paula R. (2006). *Only the Third Heaven? 2 Corinthians 12.1–10 and HeavenlyAscent*, Library of New Testament Studies 313, London and New York: T. & T. Clark.

Grant, Sara (2000). *Toward an Alternative Theology: Confessions of a Non-Dualist Christian: The Teape Lectures, 1989*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Green, Arthur (2003). *Seek My Face: A Jewish Mystical Theology*, Woodstock: Jewish Lights Publishing Company.

Gregory of Nyssa (1978). *The Life of Moses*, trans. Abraham J. Malherbe and Everett Ferguson, New York: Paulist Press.

——— (1987). *Commentary on the Song of Songs*, trans. Casimir McCambley, Brookline, MA: Hellenic College Press.

Gregory the Great (1844). *Morals on the Book of Job*, trans. John Henry Parker, Oxford, London: J.G.F. and J. Rivington, 3 vols.

——— (1959). *Dialogues*, trans. Odo John Zimmerman, New York: Fathers of the Church bk. 2.

Griffiths, Bede (1990). *A New Vision of Reality: Western Science, Eastern Mysticism and Christian Faith*, ed. Felicity Edwards. Springfield: Templegate Publishers.

Guenon, René (2001). *The Crisis of the Modern World*, Ghent: Sophia Perennis.

Guigo I (1995). *The Meditations of Guigo I, Prior of the Charterhouse*, trans. A. Gordon Mursell, Kalamazoo, MI: Cistercian Publications.

Guigo II (1981). *The Ladder of Monks and Twelve Meditations: A Letter on the Contemplative Life*, trans. Edmund Colledge and James Walsh, Kalamazoo, MI: Cistercian Publications.

Hackett, David G. (1996). *The Silent Dialogue: Zen Letters to a Trappist Monk*, New York: Continuum.

Hadewijch (1980). *Complete Works*, trans. Columba Hart, New York: Paulist Press.

Harnack, Adolph (1896–1899). *History of Dogma*, 7 vols. London: Williams and Norgate.

Heiler, Friedrich (1958). *Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion*, trans. and ed. Samuel McComb and J. Edgar Park, New York: Oxford University Press.

Heschel, Abraham J. (1975). *The Prophets Part II*, New York: Harper Colophon Books.

Hoffman, Bengt R. (1976). *Luther and the Mystics*. Minneapolis: Augsburg.

Hugh of Saint Victor (1961). *Didascalicon*, trans. Jerome Taylor, New York: Columbia University Press, 3.10, pp. 92–3.

Huxley, Aldous (2009). *The Perennial Philosophy*, San Francisco: Perennial Classics.

Idel, Moshe and Bernard McGinn, (eds.) (1996). *Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam: An Ecumenical Dialogue*. New York: Continuum.

Idel, Moshe (1988). *Kabbalah: New Perspectives*. New Haven: Yale University Press.

_____ (2005). *Kabbalah and Eros*, New Haven: Yale University Press.

Ignatius of Loyola (1959). *Letters of St. Ignatius of Loyola*, trans. William J. Young, Chicago: Loyola University Press.

_____ (1991a). *The Constitutions of the Society of Jesus*, trans. George E. Ganss, New York: Paulist Press.

_____ (1991b). *The Spiritual Exercises*, trans. George E. Ganss, New York: Paulist Press.

James of Milan (1949). *Stimulus amoris Jacobi mediolanensis*, 2nd ed., Quaracchi, Italy: Collegium S. Bonaventurae.

Jefford, Clayton N. (2000). "Early Christian Mysticism," in *Eerdmans Dictionary of the Bible*, ed. David Noel Freeman, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co. 923–934.

Jensen, Jeppe Sinding (2003). *The Study of Religion in a New Key: Theoretical and Philosophical Soundings in the Comparative and General Study of Religion*. Aarhus, Denmark: Aarhus University Press.

John Chrysostom (1982). *On the Incomprehensible Nature of God*, trans. Paul W. Harkins, Washington, DC: The Catholic University of America Press.

John of the Cross (1991). *Spiritual Canticle* 12.7, in *the Collected Works of John*

of the Cross, trans. Kieran Kavanaugh and Otillo Rodriguez, Washington, DC: ICS Publications.

Johnson, Luke Timothy (1998). *Religious Experience in Earliest Christianity: A Missing Dimension in New Testament Studies*, Minneapolis: Fortress.

Johnston, William (1986). *The Still Point: Reflections on Zen and Christian Mysticism*, New York: Fordham University Press.

Karamustafa, Ahmet T. (2004). "Preface," in *Knowledge of God in Classical Sufism: Foundations of Islamic Mystical Theology*, ed. and trans. John Renard, New York: Paulist Press.

Katz, Steven (1978). "Language, Epistemology and Mysticism," in *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven Katz, London and New York: Oxford University Press, 22–47.

______ (1983). "The 'Conservativ' Character of Mystical Experience," in *Mysticism and Religious Traditions*, ed. Steven Katz. Oxford: Oxford University Press, 3–60.

Keenan, John (1989). *The Meaning of Christ: A Mahayana Christology*, Maryknoll: Orbis Books.

Kelley, C. F. (2009). *Meister Eckhart on Divine Knowledge*, Cobb: Dharma Cafè Books; Berkeley; North Atlantic Books.

Kennedy, Robert (1996). *Zen Spirit, Christian Spirit: The Place of Zen in Christian Life*, New York: Continuum.

King, Richard (1999). *Orientalism and Religion in Postcolonial Theory: India and "the Mystic East."* London: Routledge.

Knitter, Paul F. (2002). *Introducing Theologies of Religions*, Maryknoll: Orbis Books.

Koester, Craig (2001). *Hebrews: A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible 36, New York: Doubleday.

Koester, Helmut (1995). *Introduction to the New Testament*, vol. 1: *History, Culture, and Religion of the Hellenistic Age*, 2nd edn. New York: Walter de Gruyter.

Käsemann, Ernst (1984). *The Wandering People of God: An Investigation of the Letter to the Hebrews*, Minneapolis: Augsburg.

Langer, Otto (1992). "Zum Begriff der Erfahrung in der mittelalterlichen Frauenmystik," in *Religiöse Erfahrung: Historische Modelle in christlicher Tradition*, ed. Walter Haug and Dietmar Mieth, Munich: Fink.

Lassalle, H. M. Enomiya (1974). *Zen Meditation for Christians*, trans. John C. Maraldo, LaSalle: Open Court.

______ (1986). *Zen und Christliche Mystik*, Freiburg im Breisgau: Aurum Verlag.

LeClercq, Jean (1982). *The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture*, 3rd ed., trans. Catherine Misrahi, New York: Fordham University Press.

Liddell and Scott (1972). *A Lexicon, Abridged from Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press.

Lincoln, Andrew T. (1979). "'Paul the Visionary': The Setting and Significance of the Rapture to Paradise in II Corinthians XII. 1–10," in: *New Testament Studies*, 25: 205.

Lonergan, Bernard (1972). *Method in Theology*, New York: Herder and Herder, 76–77.

Lossky, Vladimir (1957). *The Mystical Theology of the Eastern Church*, trans. Fellowship of Saint Albans and Saint Sergius, London: James Clarke and Company.

_____ (1976). *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press.

Louth, Andrew (2007). *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, 2nd edn, Oxford: Oxford University Press.

_____ (2012). "Apophatic and Cataphatic Theology", in *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, Edited by Amy Hollywood and Patricia Z. Beckman, Cambridge University Press.

Ludolphus (1870). *Vita Christi*, ed. L. M. Rigollot, Paris: Palme, 4 vols.

Luther, Martin (1980). *The Theologia Germanica of Martin Luther*, trans., intro., and comm. Bengt R. Hoffman, Classics of Western Spirituality, New York: Paulist Press.

MacCulloch, Diarmaid (2003). *The Reformation*, New York: Viking.

Mackie, Scott D. (2012). "Ancient Jewish Mystical Motifs in Hebrews' in Theology of Access and Entry Exhortations," in *New Testament Studies*, 58: 88–104.

Maloney, Francis J. (1998). *The Gospel of John*, Sacra Pagina 4. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press.

Mannermaa, Tuomo (1998). "Justification and Theosis in Lutheran-Orthodox Perspective," in *Union with Christ: The New Finnish Interpretation of Luther*, ed. Carl E. Braaten and Robert W. Jensen. Grand Rapids: Eerdmans.

_____ (2005). *Christ Present in Faith: Luther's View of Justification*, Minneapolis: Fortress.

Marguerite Porete (1993). *The Mirror of Simple Souls*, trans. Ellen Babinsky, New York: Paulist Press.

Maréchal, Joseph (2004 [1928]). *The Psychology of the Mystics*, New York: Dover Publications.

McCutcheon, Russell (2001). *Critics, Not Caretakers: Redescribing the Public Study of Religion*, Albany: State University of New York Press.

McGinn, Bernard, ed. (1986). *Meister Eckhart, Teacher and Preacher*, New York: Paulist Press.

_____ (1991). *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism, vol. 1, The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century*, New York: Crossroad.

_____ (1998). *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. *vol.*

3. *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism (1200–1350)*. New York: Crossroad.

——— (2007). *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism. vol. 4, The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300–1500)*, New York: Crossroad.

McNamer, Sarah (2009). *Affective Meditation and the Invention of Medieval Compassion*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Mechthild of Magdeburg (1998). *The Flowing Light of the Godhead*, trans. Frank Tobin, New York: Paulist Press.

Meeks, Wayne A. (1972). "The Man from Heaven in Johannine Sectarianism," in *Journal of Biblical Literature*, 91: 44–72.

——— (1983). *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, New Haven: Yale University Press.

Mersch, Emile (1983). *The Whole Christ: The Historical Development of the Doctrine of the Mystical Body in Scripture and Tradition*, Milwaukee: Bruce Publishing Company.

Merton, Thomas (1967). *Mystics and Zen Masters*, New York: Delta.

——— (1968). *Zen and the Birds of Appetite*, New York: New Directions.

——— (1971a [1965]). "Is the World the Problem?" in *Contemplation in a World of Action*, Garden City, NJ: Doubleday and Company.

——— (1971b [1966]). "Openness and Cloister", in *Contemplation in a World of Action*, 141.

——— (1973). *The Asian Journal of Thomas Merton*, ed. Naomi Burton, Patrick Hart, and James Laughlin, New York: New Directions.

——— (1989 [1966]). *Conjectures of a Guilty Bystander*, Garden City, NJ: Doubleday.

Milbank, John (2006). *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, 2nd edn. Oxford: Blackwell.

Mitchell, Alan C. (2007). *Hebrews*, Sacra Pagina 13. Collegeville: Liturgical Press.

Mommaers, Paul and Jan Van Bragt (1995). *Mysticism Buddhist and Christian: Encounters with Jan van Ruusbroec*, New York: Crossroad.

Monchanin, Jules and Le Saux Henri (1956). *Ermites du Saccidananda: Un Essai d'intégration chétienne de la tradition monastique de l'Inde*, Tournai and Paris: Casterman.

Nadal, Jerónimo (1905). *Epistolae P. Hieronumi Nadal*. IV. "P. Hieronumi Natalis in Examen Annotationes," Madrid, Spain: Typis Gabrielis Lopez del Horno.

Nasr, Seyyed Hossein (1989). *Knowledge and the Sacred*, Albany: State University of New York Press.

Nequam Alexander. *Commentary on Proverbs* (unpublished), Oxford, Jesus College MS. 94, fol. 57r.

Newman, Barbara (2003). *God and the Goddesses: Vision, Poetry, and Belief in the Middle Ages*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Niesel, Wilhelm (1956). *The Theology of John Calvin*, trans. H. Knight, London: Lutterworth Press.

Nugent, Donald C. (1986). "What Has Wittenberg to Do with Avila? Martin Luther and St. Teresa," in *Journal of Ecumenical Studies*, 23.4: 650–658.

_____ (1991). "Mystical and Evangelical Theology in Martin Luther and St. John of the Cross." in *Journal of Ecumenical Studies*, 28.4: 555–565.

Oberman, Heiko (1981). *Forerunners of the Reformation*, Philadelphia: Fortress Press.

Origen (1957). *The Song of Songs: Commentary and Homilies*, trans. Rowan A. Greer, New York: Paulist Press.

Otto, Rudolf (1972). *Mysticism East and West: A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism*, trans. Bertha L. Bracey and Richenda C. Payne, New York: Macmillan.

_____ (1980). *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*, London: Oxford University Press.

Ozment, Steven (1980). *The Age of Reform 1250–1550: An Intellectual and Religious History of Late Medival and Reformation Europe*, New Haven: Yale University Press.

Panikkar, Raimon (2010). *The Rhythm of Being*, Maryknoll: Orbis Books.

Pelikan, Jaroslav, (1998). "Foreword," in *The Mysticism of the Apostle Paul*, Albert Schweitzer, trans. William Montgomery, Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.

Pelikan, Jaroslav, et al (1955–1986). *Luther's Works* (LW), ed. Jaroslav Pelikan (vols. 1–30), Helmut T. Lehmann (vols. 31–55), American Edition. St. Louis: Concordia Publishing House.

Pius XII (2010). *Mystici Corporis: Encyclical Letter of Pope Pius XII On the Mystical Body of Christ*, Whitefish: Kessinger

Plato (1997). *The Complete Works*, ed. John M. Cooper, Indianapolis, IN: Hackett.

Plotinus (1987). *Enneads*, 7 vols., Cambridge, MA: Harvard University Press.

Posset, Franz (1999). *Pater Bernhardus: Martin Luther and Bernard of Clairvaux*, Kalamazoo: Cistercian Publications.

Pramuk, Christopher (2009). *Sophia: The Hidden Christ of Thomas Merton*, Collegeville: Liturgical Press.

Proclus (1974). *Platonic Theology* II.5, in *Théologie Platonicienne*, vol. 2, ed. H. D. Saffrey and L. G. Westerink, Paris: Les Belles Lettres.

Pseudo-Dionysius (1987a). The Complete Works, trans. Colm Luibhéid, New York: Paulist Press.

_____ (1987b). *The Divine Names*, in Pseudo-Dionysius, *The Complete Works*, trans. Paul Rorem and Colm Luibhéid, New York: Paulist Press.

_____ (1987c). *The Mystical Theology*, in *The Complete Works*, trans. Colm Luibhéid, New York: Paulist Press.

Pseudo-Macarius (1992). *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, ed. George A. Maloney, New York: Paulist Press.

Ravindra, Ravi (2004). *The Gospel of John in the Light* of Indian Mysticism, Rochester: Inner Traditions.

Renard, John (2004). *Knowledge of God in Classical Sufism: Foundations of Islamic Mystical Theology*, trans. John Renard, New York: Paulist Press.

Richard of Saint Victor (1979). *The Twelve Patriarchs; The Mystical Ark; Book Three of the Trinity*, trans. Grover Zinn, New York: Paulist Press.

Ritschl, Albrecht (1900). *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*, vol. 3, ed. H. R. Mackintosh and A. B. Macaulay, New York: Scribner's.

Ruusbroec, John (1985). *The Little Book of Enlightenment*, in *The Spiritual Espousals and Other Works*, trans. James A. Wiseman, New York: Paulist Press.

Sanders, E. P. (1977). *Paul and Palestinian Judaism*: A Comparison of Patterns of Religion, Minneapolis: Fortress.

Schimmel, Annemarie (1975). *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Scholem, Gershom (1960). *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York: Jewish Theological Seminary of America.

——— (1987). *Kabbalah*, New York: Dorset Press.

Schuon, Frithjof (1984). *The Transcendent Unity of Religions*, Wheaton, Madras, and London: Theosophical Publishing House.

Schweitzer, Albert (1931). *The Mysticism of Paul the Apostle*, New York: Seabury Press.

——— (1998). *The Mysticism of the Apostle Paul*, trans. William Montgomery, Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.

Schürman, Reiner (1978). *Meister Eckhart: Mystic and Philosopher*, Bloomington, IN: Indiana University Press.

Sedgwick, Mark J. (2009). *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, Oxford: Oxford University Press.

Segal, Alan F. (1990). *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, New Haven and London: Yale University Press.

Sells, Michael (1994). *Mystical Languages of Unsaying*, Chicago: University of Chicago Press.

Smith, Huston (1984). "Introduction," in *The Transcendent Unity of Religions, Frithjof Schuon*. Wheaton, Madras, and London: Theosophical Publishing House.

——— (2006). "Preface," in *Zen Mind, Beginner's Minde*, Suzuki Shunryu, ed. Trudy Dixon, Boston and London: Shambhala.

Smith, Jonathan Z. (2004). *Relating Religion: Essays in the Study of Religions*, Chicago: University of Chicago Press.

Smith, Wilfred Cantwell (1981). *Toward a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*. Philadelphia: Westminster Press.

Soelle, Dorothee (2001). *The Silent Cry: Mysticism and Resistance*, Minneapolis, MN: Fortress Press.

Soltes, Ori Z. (2008). *Mysticism in Judaism, Christianity, and Islam: Searching for Oneness*, Lanham: Rowman and Littlefield.

_____ (2009). *Mysticism in Judaism, Christianity, and Islam: Searching for Oneness*. Lanham: Rowman & Littlefield.

Stanley, David (1977). "The Elements of Christian Mysticism Exhibited by Certain New Testament Documents," in *Mystique dans le Christianisme et les autres Religions [Mysticism in Christianity and Other Religions]*. Rome: Gregorian University Press, 1–35.

Stendahl, Krister (1989 [1976]). *Paul among Jews and Gentiles and Other Essays*. Philadelphia: Fortress Press.

Stuart, James (1995). *Swami Abhishiktananda: His Life Told through His Letters*, Delhi: ISPCK.

Suso, Henry (1989). *The Little Book of Truth*, in *The Exemplar, with Two German Sermons*, trans. and ed. Frank Tobin, New York: Paulist Press.

Suzuki, Daisetz Teitaro (1988). *Mysticism Christian and Buddhist*. London: Unwin Paperbacks.

Suzuki, Shunryu (2006). *Zen Mind, Beginner's Mind*, ed. Trudy Dixon, Boston and London: Shambhala.

Tabor, James (1986). *Things Unutterable: Paul's Ascent to Paradise in Its Greco-Roman, Judaic, and Early Christian Contexts*, Studies in Judaism, Lanham: University Press of America.

Tamburello, Dennis E. (1994). *Union with Christ: John Calvin and the Mysticism of St Bernard*, Louisville: Westminster John Knox Press.

Teresa of Avila (1979). *The Interior Castle*, trans. Kieran Kavanaugh and Otillo Rodriguez, New York: Paulist Press.

Ubertino (1961). *Arbor vitae crucii xae Christi*, repr., Turin: Bottega d'Erasmo.

Van Bavel, Tarcisius (1986). "Double Face of Love," *Augustinian Studies*, 17.

Van Engen, John (2008). *Sisters and Brothers of the Common Life: The Devotio Moderna and the World of the Later Middle Ages*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

von Hügel , Friedrich (1923). *The Mystical Element of Religion as Studied in St. Catherine of Genoa and Her Friends*, 2nd edn, 2 vols. London: J. M. Dent and Sons.

von Loewenich, Walther (1976). *Luther's Theology of the Cross*, 5th edn. Minneapolis: Augsburg.

Wach, Joachim (1958). "The Nature of Religious Experience," in *The Comparative Study of Religions*, ed. J. M. Kitagwa , Lectures on the History of Religions, n.s. 4., New York: Columbia University Press.

Wallace, James Buchanan (2011). *Snatched into Paradise (2 Cor 12:1–10): Paul's Heavenky Jourey in the Context of Early Christian Experience*, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 179, Berlin and New York: de Grutyer.

Ware, Kallistos (2002). "How Do We Enter the Heart?," in *Paths to the Heart: Sufism and the Christian East*, ed. James S. Cutsinger, Bloomington: World Wisdom, 2–23.

Wicks, Jared (ed.) (1968). *Man Yearning for Grace: Luther's Early Spiritual Teaching*, Washington, D.C: Corpus Books.

_____ (1970). *Catholic Scholars Dialogue with Luther*, Chicago: Loyola University Press.

William of Saint Thierry (1971a). *On Contemplating God; Prayer; Meditations*, trans. Penelope Lawson, Kalamazoo, MI: Cistercian Publications.

_____ (1971b). *The Golden Epistle: A Letter to the Brethren at Mont Dieu*, trans. Theodore Berkeley, Kalamazoo, MI: Cistercian Publications.

_____ (1973). *The Enigma of Faith*, ed. John D. Anderson, Kalamazoo, MI: Cistercian Publications.

_____ (1989). *Exposition on the Song of Songs*, trans. Columba Hart, Kalamazoo, MI: Cistercian Publications.

Windisch, Hans (1924). *Der zweite Korintherbrief*, Kritiche-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Wittgenstein, Ludwig (1965). *Preliminary Studies for the "Philosophical Investigations" Generally Known as the Blue and Brown Books*, New York: Harper Colophon Books.

_____ (1968). *Philosophical Investigation: The English Text of the Third Edition*, trans. G. E. M. Anscombe, New York: Macmillan.

Wolfson, Elliott R. (2005). *Language, Eros, Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*, New York: Fordham University Press.

Yannaras, Christos (1991). *Elements of Faith: An Introduction to Orthodox Theology*, Edinburgh: T. and T. Clark.

Young, William J. (1958). *Finding God in All Things*, Chicago: Henry Regnery Company.

Zaehner, R. C. (1971). *Mysticism Sacred and Profane: An Inquiry into Some Varieties of Praeternatural Experience*, London and Oxford: Oxford University Press.

واژه‌نامهٔ انگلیسی به فارسی

access to the divine	وصال با خدا
aitia	علت
apophatic	سلب، تنزیه
approach	تقرب، نزدیکی
analogy	تمثیل
ascent	صعود، عروج
authoriy	مرجعیت
awe	هیبت، مهابت
baptism	غسل تعمید
Begotten Son	پسر مولود
cataphatic	ثبوت، تشبیه
charity	احسان
Christ-mysticism	عرفان مسیح‌محور
christology	مسیح‌شناسی
clairovoyance	نهان‌بینی
Contemplatio/Contemplation	نظر، نظرورزی، نظاره
communion	مؤانست، مشارکت
Desert Father	آبای صحرا
detachment	وارستگی
divinization	خداگونه شدن، تألّه
dogma	اصل ایمانی
doxology	حمدخوانی
ecclesiology	کلیساشناسی
ecstasy	جذبه
Eightfold Noble Path	راه‌های هشت‌گانهٔ جلیل
elitism	نخبه‌سالاری
emptiness	تهی بودن، تُهیئت
encounter	دیدار، لقاء
Enoch	خَنوخ، حَنوخ
eros	محبت، اِرُس
eschatology	معادشناسی
esotericism	باطن‌گرایی
Eucharist	عشای ربّانی
faith	ایمان
fear	خوف
First Principle	مبدأ اول، اصل نخستین
Gentile	غیریهودی
gift	عطا، موهبت
glory	مجد، جلال
God's will	ارادهٔ الهی
Gospel	انجیل
grace	لطف، فیض
hekhalot	هِخالوت

High Priest کاهن اعظم
Holy of Holies قدسُ الأقداس
Holy Spirit روح‌القدس
hope رجا، امید
identity این‌همانی
illumination اشراق
immanence درون‌ماندگار
incarnation تجسّم
indifference یکسان‌نگری
initiation تشرُّف
insight بینش
inspiration الهام
introspection درون‌نگری
journey سیر، سلوک
Kingdom of God ملکوت خدا
knowledge معرفت، شناخت
lectio مطالعه
liturgy نیایش جمعی
manifestation تجلی
Mass آیین عشای ربانی
Meditatio/Meditation مراقبه
mercy رحمت
merkabah مِرکَبَه
monastery دیر، صومعه
monasticism رهبانیت
multiplicity کثرت
mystery cults آیین‌های اسرارآمیز
mysticism عرفان
Nothing, nothingness عدم
nous عقل ناب، نوس
nun راهبه
oratio عبادت
orthodox صحیح‌الاعتقاد، دُرُست‌ایمان
Passion مصیبت مسیح
passivity بی‌ارادگی
perennialism مکتبِ حکمتِ خالده
perfection کمال
phobos احساس هیبت، ترس و احترام
piety زهد
polis پولیس، دولت‌شهر
praxis پراکسیس، عمل، کنش
Presence of God حضور الهی
procession صدور
prophecy نبوت
purgation تطهیر
quietism تسلیم و رضا
raptus/rapture جذبه
reflection تأمل
religious experience تجربهٔ دینی
resurrection رستاخیز
revelation
مکاشفه. در الهیات مسیحی: انکشاف که برابر است با وحی در الهیات اسلامی و یهودی
righteousness برائت، بخشودگی
risen Christ مسیح از گور برخاسته
sacraments آیین‌های مقدس
saint قدیس
salvation نجات
sanctification تقدیس
sanctuary مَقدِس
savior نجات‌بخش
scripture کتاب مقدس
self-confidence
اتکابه‌نفس، اعتمادبه‌نفس
self-examination محاسبهٔ نفس
self-knowledge
خودشناسی، معرفت نفس
sermon موعظه

soteriology	نجات‌شناسی
soul	نفس
spiritual director	مرشد معنوی
stage	مقام
state	مقام
synteresis	بارقهٔ الهی در نفس انسان
the One	اَحَد
Theo-ria	تئوریا، نظر
theosis	خداگونگی، تألّه
throne mysticism	عرفان عرشی
Traces of God	آیات الهی
trance	خلسه
Transcendent Being	وجود متعالی
Transfiguration	شمایل نورانی مسیح
union	اتحاد
Unitive exprience	تجربهٔ یگانه‌گر
Vita activa	حیات عملی
Vita contemplativa	حیات نظری
Via negativa	طریق سلبی / تنزیهی
Via positiva	طریق ثبوتی / تشبیهی
Visible world	عالم شهادت
Visio/Vision	شهود
visionary	اهل شهود
Wisdom	حکمت

نمایه